Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.
Part of the
ADDISON ALEXANDER LIBRARY,
which was presented by
MESSRS. R. L. AND A. STUART.

Case, Division
Shelf, Section
Book, No.

BS2601
.L94
1836
v.2

Commentar

über

die Schriften

des Evangelisten Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

Zweyter Theil.

Auslegung des Evangeliums von Kap. V — XXI.

Dritte, verbesserte Auflage.

Bonn,

bey Eduard Weber.

1843.

Commentar

über das

Evangelium des Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke,

Consistorialrath und ordentlichem Professor der Theologie
zu Göttingen.

Zweyter Theil.

Auslegung von Kap. V — XXI.

Dritte, verbesserte Auflage.

Bonn,

bey Eduard Weber.

1843.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Univ. Buchdruckerei.

Vorrede.

Wenn dieser Band etwas später erscheint, als geneigte Leser erwartet haben mögen, so liegt der Grund davon in dem herben Geschick, womit der Herr über Leben und Tod während der Arbeit mein Haus von Neuem heimgesucht hat. Leider muß ich fürchten, daß die Verspätung nicht die einzige Folge davon ist. Die Arbeit selbst wird nur allzusehr die Spuren des tiefen Schmerzes tragen, womit meine Seele in dieser Zeit gerungen hat. Indessen getröste ich mich des alten Spruches: Anfechtung lehret auf's Wort merken, auch in dem Sinne, daß ich eine hermeneutische Schule bestanden habe, welche für den Ausleger der heiligen Lebensworte eben so heilsam, als schwer ist. In dieser Schule lernt man, was die neuere Zeit so sehr geneigt ist zu verlernen, aus Erfahrung auf das Wort merken, es lieben und ehren; in solcher

Liebe und Ehrfurcht aber wächst jene heilige Gewissensscheu, welche sich fürchtet, den zartesten aller Geister, die Wahrheit, irgendwie zu verletzen und zu betrüben. Möge dieses eigenthümliche Insiegel der hermeneutischen Leidensschule neben der Signatur des Fleißes und der Forschung meiner Arbeit in rechter Art und Deutlichkeit eingeprägt seyn! Dieß für theilnehmende Freunde, besonders entferntere.

Mir selber ist unlieb, daß diese neue Ausgabe um etwa fünf Bogen gewachsen ist. Je kürzer desto besser — wird je länger je mehr auch mein Wahlspruch, so für das Schreiben, wie für das Lesen. Aber Jedermann weiß, daß der Betrieb der Johanneischen Litteratur jetzt größer ist, als je; und da mein Commentar einmahl darauf angelegt war, die Untersuchungen mit ihrem Material so vollständig, als möglich, mitzutheilen, so wäre eine Verkürzung in dieser Beziehung ein doppeltes Unrecht gewesen, sowohl gegen den Commentar, als gegen das Evangelium, welchem mir Pflicht scheint durch Eingehen in die Fragen und Zweifel der Zeit zu helfen, daß es das Fegefeuer der neueren Kritik bestehe. Sonst bin ich auf alle Weise bemühet gewesen, nach meiner Art kurz zu seyn. Die Litterärhistorie der Auslegungen habe ich so viel als möglich abgekürzt, und, um für Wichtigeres Raum zu gewin-

nen, auch die den beyden ersten Ausgaben angehängten Excurse über die Geschichte der Auslegungen von Kap. 5, 21 ff. und 6, 51 ff., da sie ihren Dienst gethan haben und zum Verständnisse der betreffenden Stellen nicht nothwendig sind, weggelassen. Sollten sie gleichwohl vermißt werden, so würde ich nicht abgeneigt seyn, sie in den theol. Studien und Kritiken in einer anderen Gestalt von Neuem mitzutheilen.

Man wird finden, daß ich auch in diesem Theile die neueren Angriffe auf das Evangelium des Joh. überall berücksichtigt habe, so weit sie in den Bereich der exegetischen Erörterung fielen. Weder das Vornehmthun des Glaubens, noch der Wissenschaft ist meine Sache. Mit Männern, wie Strauß, Weiße, Alex. Schweizer, spricht man auch gern; man kann sich zu ihnen in dem Verhältnisse des gemeinsamen Suchens nach Wahrheit denken. Den beyden ersten habe ich zwar nach Ueberzeugung überall widersprechen müssen, aber von allen dreyen gern gelernt, so Auslegung, wie Vertheidigung nach Kräften gründlicher und schärfer zu fassen. Anders ist es mit Bruno Bauer's Kritik des Joh. Evangeliums. Es kostet Ueberwindung, neben dem ruhigen, geheimnißvollen Worte des Johannes immer auch auf das knarrende Mühlwerk der Bauerschen Dialektik und Kritik mit

ihrem eintönigen Zerstampfen der Geschichte zu hören, um etwaige Töne der Wahrheit herauszuhören. Das hochmüthige Pfaffenthum einer alleinseligmachenden Philosophie, hie und da leicht geschürzt in frivoler Lustigkeit, mit seiner mehr als Tertullianischen Präscriptionsformel gegen die Ketzerey der Vertheidigung des Evangeliums, die von vorn herein als Unwahrheit und Unsinn abgewiesen wird, während jeder Einfall der negirenden Kritik schlechthin als Wahrheit gilt, — erfüllt jeden ernsten Mann mit Ekel und Verdruß. Aber ich habe unverdrossen, was in dem Buche irgend der Mühe werth schien, zur Sprache gebracht, ohne mich durch die persönlichen Beleidigungen, die ich dabey lesen mußte, reizen zu lassen. Hiermit aber hat meine Schuldigkeit gegen Bruno Bauer's Kritik ein Ende [1]). Denn auf die erst

---

1) Freylich wenn Dr. Marheinecke in seinem Separatvotum über Bruno Bauer's Kritik der evang. Geschichte Recht hat, so hätte ich gegen diesen mehr als jene Schuldigkeit; ich trüge mit einigen andern ehrenwerthen Männern die Schuld, durch schlechte Vertheidigung und halbe Kritik die extravagante Kritik seines Schützlings provocirt zu haben. Für diese seltsame Art der Entschuldigung wird sich Bruno Bauer schönstens bedanken. Ich meines Theils denke an dieser Schuld nicht allzuschwer zu tragen, weder hier noch dort. Es befremdet aber dabey, daß der votirende Richter über die Sache spricht, als verstände er wirklich etwas von der exegetischen und kritischen Debatte, und hätte sie mitgemacht, während er doch eben nur ein großer Philosoph und Dogmatiker ist. Als Philosoph weiß er freylich

gegen das Ende meiner Arbeit erschienene Fortsetzung der Kritik des Joh. im dritten Bande der Kritik der

---

auch dieses, und der Begriff giebt ihm das Recht, in einem Schlusse ich weiß nicht ob a minori oder majori mich namentlich zu denjenigen zu rechnen, „welche sich besonders kirchlichen und frommen Sinnes rühmen, und in ihrer falschen Sentimentalität über die Tyranney des Begriffes, d. h. des Denkens klagen". Es ist aber ein ganz neues Recht, in einem officiellen Gutachten vor einer obersten Behörde über einen Dritten, über den man gar nicht gefragt ist, so hämisch zu urtheilen ohne Beweis und Nachweis. Diese Art oder Unart war mir bisher unbekannt, die Liebe aber, woraus das Urtheil entsprungen ist, längst bekannt, und den Zweck begreife ich auch. Der gedankenvolle Meister aber schreibt hier ganz gedankenlos den Deutschen Jahrbüchern nach, welche zuerst aus meinen unter den schmerzlichsten Verhältnissen geschriebenen Erinnerungen an meinen unvergeßlichen Freund K. O. Müller eine Aeußerung der Art aufgemutzt, und zum Behuf ihrer karrikirenden Charakteristik mit meinem persönlichen und wissenschaftlichen Verhältnisse zu Schleiermacher in pragmatische Verbindung gebracht haben. Flüchtige Tagesblätter haben zu dergleichen Oberflächlichkeiten ein gewisses Recht. Aber darnach hat mir auch Dr. Baur in Tübingen das schlimme Wort wieder vorgehalten in einer sehr zwanghaft gelegentlichen, aber vielleicht desto absichtsvolleren Anmerkung in der Vorrede zum ersten Bande seiner Geschichte der Trinitätslehre, und daran die wohlwollendsten Insinuationen bey dem Publicum geknüpft über mein zweydeutiges Schwanken in behaglicher Gefühlstheologie, und auch darüber, daß ich in den hiesigen Blättern ihn nicht genug honorirt habe. Von diesem Manne thut's mir leid; ich hatte Besseres von ihm gedacht. Aber von ihm kommt das Thema nun an den dritten Mann, Dr. Marheinecke, der es auf seine Weise variirt. In der That gehört nicht viel exegetischer Verstand dazu, um aus dem Zusammenhange zu begreifen, was für eine Begriffstyranney ich gemeint habe, aber viel gedankenlose Leidenschaft, um die gelehrte Glosse hinzuzufügen, „d. h. des Denkens." Nur die lächerlichste Partheyverblendung kann ferner meinen, daß wer nicht auf Hegelschem Grund und

evangelischen Geschichte, worin die Vernichtung des Johannes in potenzirter Grundlosigkeit vollendet wird,

---

Boden steht, nothwendig schwanke, wer nicht bey jedem Streite auf dem litterarischen Markte gleich bey der Hand ist, unthätig zuwarte, und wer nicht über alles gleich entscheidet und alles absolut weiß, zweydeutig sey. Es hat jeder zur Tagespolemik sein Recht und seine Pflicht, seine Zeit und seine Freyheit. Am wenigsten aber hat Dr. Baur ein Recht, Andere wegen Mangels an theologischer Festigkeit, Gradheit und Offenheit zu belangen, er, der selbst die theologische oder philosophische Schule gewechselt und noch nicht offen gesagt hat, wie er zu Strauß Leben Jesu und andern Erscheinungen seiner Schule stehe. Es ist sehr die Frage, was dem behaglichen Sinne mehr zusagt, der fertige absolute Begriff, der, wenn er einmahl aufgezogen ist, seine Schnur durch alle Gebiete der Geschichte und Natur abläuft fast ohne des Menschen Zuthun, oder das Princip der Schleiermacherschen Schule, wenn man will (in der That aber ist Schleiermacher kein Schulmeister, sondern der Typus freyester Forschung), welches bey aller Sicherheit des Lebensgrundes im Forschen keine Ruhe gestattet, und die Arbeit der Kritik nie scheut. Dem Dr. Marheinecke aber habe ich noch besonders zu erwidern, daß ich mich allezeit Manns genug halte, um es mit ihm in jedem Denkstreit mit blanken logischen Waffen und in verständlicher Rede aufzunehmen. Gegen die Philosophie, wenn dieß eben das Denken ist, habe ich nie protestirt, im Gegentheil alte und neue allezeit hochgeachtet und mit Liebe studiert. Meister in jeder Art und Kunst habe ich immer achtungsvoll geehrt, und so auch Hegel als eine Hauptzierde der Deutschen Philosophie anerkannt, und aufmerksam von ihm gelernt. Aber ich will weder Hegel's gefesselter Knecht seyn, noch irgend eines andern Philosophen. Und gegen die Tyranney des sogenannten Begriffs, des Hegelschen Schulbegriffs, d. h. jener dünkelhaften philosophischen Orakelweisheit mit ihrer Glossolalie und Beschränktheit, somit gegen jede Knechtung des freyen Christlichen Geistes und der lebendigen Wissenschaft unter das Joch irgendwelcher pantheistischen oder nicht pantheistischen Schulformeln werde ich trotz Dr. Baur und Marhei-

mich einzulassen, verbietet fast der wissenschaftliche Anstand. Dergleichen Erscheinungen auf dem theologischen Gebiete können nicht anders, als betrüben. Aber sie gehören zu dem einmahl angefangenen Processe der Zeit, und dienen zum Zeugnisse, daß ein Denken, welches mit dem namenlos Wilden anfängt, wenn es sich nicht besinnt, mit dem namhaft Wilden endigt.

Die kritische Forschung über das Evangelium des Johannes ist noch nicht vollendet, und ich habe Selbstkritik genug, um mir nicht anzumaßen, alle Räthsel gelöst zu haben. Neue Entwicklungen der Wissenschaft und Kirche werden neue Fragen und Zweifel bringen, während die in der gegenwärtigen Krisis der Theologie entstandenen noch nicht alle gelöst seyn werden. Es ist nicht anders. Auch in der freyen Entwicklung der Kritik nach links und rechts finde ich eine Ordnung Gottes, die kein Mensch stören soll. Aber wohin sich auch die Forschung wenden möge, — das ist mir in fast täglicher Lesung des Joh. Evange-

---

necke im Namen der fortschreitenden Geschichte fortfahren zu protestiren und mich zu wehren, so lange noch ein Athemzug in mir ist. Dieser mein Christlicher Protest steht bey mir nicht geschrieben außen am goldenen Becher, sondern in meinem innersten Denken, und ist, wenn man das Wort einmahl haben will, mein festester, offenster und ehrlichster Begriff und Wille.

liums seit länger, als zwanzig Jahren, zur unzweifelhaften Gewißheit geworden, daß, so lange noch Kirche in der Welt ist, das Evangelium des Johannes mit den drey andern zu den Felsstücken gehört, worauf der Herr seine Kirche gebauet hat. Eher wird die Kritik an diesem Felsen zerschellen, als dieser Fels an dem Hammer der Kritik. Ich meine aber, daß es Gottes Wille ist, daß sie beyde mit und durcheinander werden behalten werden, als Gaben eines und desselbigen heiligen und besonnenen Geistes.

Göttingen, den 23. Jan. 1843.

Dr. Lücke.

V, 1 — 47.

Krankenheilung an einem Feste zu Jerusalem und dadurch veranlaßte Streitrede.

Die wunderbare Heilung selbst V. 1–9. wird nur als Veranlassung zu der V. 16 ff. folgenden Streitrede kurz erzählt, diese dagegen nach Joh. Weise mit besonderer Ausführlichkeit. In dem Pragmatismus des Evangeliums bildet diese Erzählung die Epoche des offnen Widerspruchs und der Verfolgung, s. V. 16. 18. vgl. 7, 23. [1]).

V. 1. So oft Joh. die unmittelbare Zeitfolge bezeichnen will, gebraucht er *μετὰ τοῦτο*, wenn die mittelbare, *μετὰ ταῦτα*, vgl. 2, 12. 3, 22. 5, 14. 6, 1. 7, 1. 11, 7. 11. 19, 28. 38. Davon weicht der apokalyptische Styl ab, welcher immer *μετὰ ταῦτα* gebraucht. Nach dieser, wie ich glaube, sicheren Observation ist die Lesart in den Stellen, wo sie schwankt, sicher zu stellen. Hier ist klar, daß zwischen der Rückkehr Jesu nach Galiläa 4, 43. 54. und der neuen Festreise eine längere Zeit verflossen war.

Nach der beglaubigten Lesart *ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδ.* hat, wenn das artikellose *ἑορτὴ* streng genommen wird, Joh. selbst das Fest nicht näher bestimmt. Aber gerade der chronologische Charakter des Ev. nöthigt fast zu der Frage, welches Fest nach den chronologischen Verhältnissen der Stelle gemeint seyn könne? [2])

1) S. Bd. 1. Einl. S. 183.

2) Die ältere Litteratur s. Bibl. Brem. Class. I. p. 597 ff., von d'Outrein verzeichnet, Lampe Commentar. Tom. II. p. 3 sqq.

Schon die Kirchenväter haben diese Frage verschieden beantwortet. Irenäus versteht darunter das zweyte Pascha während der Lehrzeit Jesu [1]). Dieß ist die älteste Ansicht, die auch Origenes kennt, aber nicht zu billigen scheint [2]). Durch Cyrill und Chrysostomus [3]) wird in der Griech. Kirche herrschend, unter der ἑορτὴ ein Pfingstfest zu verstehen [4]). Erasmus, Calvin, Beza u. a.

---

und Köcher Analecta zu d. St., die neuere s. bey Kuinöl Comment. zu d. St. Die neueste wird im Laufe der Untersuchung angegeben werden.

1) Adv. Haeres. 2, 39. Et posthac iterum secunda vice adscendit (Jesus) in diem Paschae in Hierusalem, quando paralyticum, qui juxta natatoriam jacebat XXXVIII. annos, curavit. Iren. nimmt in derselben Stelle überhaupt nur 3 Paschafeste während der Lehrzeit Jesu an. Da er nun das dritte erst 12, 1. setzt, so muß er 6, 4. ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων entweder nicht gelesen (— eine neuere Conjectur will auch τὸ πάσχα in dieser Stelle ausstoßen s. Schulz Griesbach V. L. zu d. St.), oder übersehen, oder anders verstanden haben, als es verstanden werden muß.' Petau hat diese Schwierigkeit in der chronol. Bestimmung des Irenäus nicht unbeachtet gelassen, s. Animadvers. ad Epiphan. Haeres. 51.: quot secundum baptismum paschata Christus obierit. Opp. Epiph. Vol. 2. p. 203 sqq. Ed. Colon. Er meint aber, Iren. habe das Fest 5, 1. mit dem Pascha 6, 4. confundirt.

2) Der Tomus des Origen. Commentares über Joh. 5. ist verloren gegangen. Aber Tom. 13. §. 39. bemerkt Or. gelegentlich: Ἐὰν δὲ αὐτὴ ἡ ἑορτὴ (5, 1.) τοῦ Πάσχα ἦν, οὐ πρόσκειται τὸ ὄνομα αὐτῆς· στενοχωρεῖ τε (στενοχωρεῖται) τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας, καὶ μάλιστα ἐπεὶ μετ' ὀλίγα ἐπιφέρεται, ὅτι ἦν ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία, 7, 2. Dieß verstehe ich nicht. Aber vielleicht meint Or. 6, 4. Nach cont. Cels. 2, 12. berechnet Or. die Lehrzeit Jesu auf weniger, als 3 Jahre, ja de principiis 4, 5. nur auf etwas mehr, als ein Jahr. Es ist also wahrscheinlich, daß er unter der ἑορτὴ in unserer St. kein Pascha verstand.

3) Chrys. sagt nur: Ποία ἑορτή; Ἐμοὶ δοκεῖ ἡ τῆς πεντηκοστῆς. Cyrill dagegen giebt als Grund an, weil Pfingsten das dem Pascha 2, 13. nächst folgende Fest sey.

4) S. Theophylakt und Euthymius zu d. St. Epiphanius nahm ebenfalls nur 3 Paschafeste während der Lehrzeit Jesu an (s. Petav. animadv. a. a. O. p. 204.), er verstand also auch unter unsr. ἑορτὴ kein Pascha, sondern irgend ein anderes. Dagegen muß Theodoret (Comment. in Daniel. Cap. 9. opp. ed. Hal. Tom. 2. P. 2. p. 1250.) unsere Stelle von d. Paschafeste verstanden haben, weil er sagt, Jesus habe, wie aus Joh. erhelle,

haben diese Meinung gebilligt. Luther aber, Chemnitz, Calovius kehrten zur Ansicht des Irenäus zurück, welche durch den Beytritt des großen Chronologen Scaliger[1]) ein solches Uebergewicht bekam, daß auch Grotius und Lightfoot sie vertheidigten. Aber nachdem zuerst Joh. Keppler[2]) die Vermuthung gewagt hatte, daß die fragliche ἑορτὴ wahrscheinlich das dem zweyten Pascha 6, 4. unmittelbar vorangehende Purimfest gewesen sey, ward diese Vermuthung von Petau, Lamy[3]), d'Outrein u. a. immer entschiedener vertheidigt. Die Meinungsverschiedenheit wurde dadurch noch größer, daß Keppler und Petau äusserten, es könne auch ein Enkänienfest gemeint seyn, und Coccejus das Laubhüttenfest[4]) in Vorschlag brachte. So sind fast alle Feste der Juden daran gekommen. Die beiden letzteren Vermuthungen blieben, als die unwahrscheinlichsten, in der Minorität. So mindert sich auch allmählich die Verschiedenheit wieder. J. A. Bengel[5]) vertheidigt zwar mit Gelehrsamkeit und Entschiedenheit das Pfingstfest. Aber trotz der Auctorität seines Namens in der biblischen Chronologie sinkt diese Ansicht immer mehr. Nachdem dann in der neueren Zeit Süskind, besonders aber Dr. Pau-

---

ungefähr 3½ Jahr gelehrt. Man sieht übrigens aus Theodoret, daß die Berechnung der Daniel. Jahrwochen auf die Ansicht der Alten von der Dauer der Lehrzeit Jesu einen bedeutenden Einfluß gehabt haben muß. Noch Calovius bemerkt Bibl. illustr. zu Gunsten der Meinung, daß in unsrer St. ein Pascha gemeint sey: Nam quum ministerio Christi assignati fuerint tres anni cum dimidio Dan. 9, 24. et descripti illi a Joanne credantur per paschata, necesse est, non aliud hic intelligi festum, quam paschatos.

1) De emendat. tempp. lib. 6, p. 257. Ed. Francof. 1595.

2) S. Joan. Keppleri Eclogae Chronicae ex Epistolis doctissimorum aliquot virorum et suis mutuis. Francof. 1615. 4. p. 72. 129 sq.

3) Apparatus chronol. ad harmoniam Evangelior. P. 2. Cap. 6. §. 2.

4) Eine Vatik. Handschrift (131) aus dem 11ten Jhdt. liest: ἦν ἑορτὴ ἡ ἐγκαινοποιία τῶν Ἰουδαίων.

5) S. Ordo tempp. p. 252. Gnomon. zu d. St.

lus und Hug [1]) die verschiedenen Meinungen von neuem gründlich erörtert und geprüft hatten, wurde eine Zeitlang nur darüber gestritten, ob unter der ἑορτή, wie Süskind und Paulus behaupteten, mit Irenäus das zweyte Pascha während der Lehrzeit Jesu, oder, wie Hug wahrscheinlich zu machen suchte, mit Keppler das jenem Pascha unmittelbar vorangehende Purimfest [2]) zu verstehen sey. Aber die neueste Kritik will sich auch nicht einmahl diese engere Wahl gefallen lassen, und erklärt das unbestimmte Fest auch für unbestimmbar.

Bey der genaueren Erörterung der Frage kommt Folgendes in Betracht:

1. Da Johannes die Feste, an denen Jesus in Jerusalem war, sonst immer nennt, warum thut er es hier nicht? Der ganze Abschnitt enthält nicht die geringste Andeutung, woraus mit Sicherheit geschlossen werden könnte, welches Fest er gemeint habe. Wäre der Verfasser ein synoptischer Evangelist, so könnte man denken, die allgemeine evangelische Tradition habe den Namen des Festes gar nicht gekannt oder vergessen. Ist aber Johannes der Verf., so bleibt nichts übrig, als anzunehmen, entweder er habe sich eben nicht mehr erinnert, was für ein Fest es gewesen [3]), oder er habe das wohlbekannte Fest eben nur nicht genannt, weil für den pragmatischen Zusammenhang und das Verständniß der Erzählung nichts darauf ankam. Bey der sonst so genauen Erinnerung des Joh. an die Bege-

1) Süskind in d. neuen Versuche über chronologische Standpuncte für die Apostelgesch. und für d. Leben Jesu, in Bengels Archiv für d. Theologie Bd. 1. S. 194 f. Dr. Paulus in s. Commentare Bd. 1. (Zeitordnung §. 24.) und Handbuch über d. 3 ersten Evv. — Hugs Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 227 ff. 3te Ausg.

2) Dieser Ansicht sind neuerdings beygetreten Tholuck und Olshausen in ihren Commentaren, und Clausen, Tabulae synopticae quatuor Evv. pag. 54.

3) Dieß nimmt Al. Schweizer an, in seiner Schrift: das Ev. Joh. nach s. inneren Werthe u. s. w. kritisch untersucht. Leipz. 1841. S. 112.

benheit ist das erstere unwahrscheinlich. Wir nehmen also das letztere an. Hätte Joh. eine vollständige Erzählung des Lebens Jesu in streng chronologischer Anordnung nach den Festzeiten beabsichtigt, so würde er das Fest haben nennen müssen. Aber daß die chronologische Bestimmung nach den Festen zum Theil zufällig, überhaupt aber nicht vollständig ist, sieht man daraus, daß 6, 4. das Osterfest nur gelegentlich erwähnt wird. Ob Jesus kein Fest während seines öffentlichen Lebens unbesucht ließ, wissen wir nicht. Aus 7, 2–11. folgt nur, daß er an jedem Hauptfeste in Jerusalem zu erscheinen gewohnt war. Aber offenbar erzählt Joh. nicht alle Festreisen Jesu, vgl. 6, 4. Man kann im Allgemeinen als Regel aufstellen, daß Johannes die Feste immer nennt, so oft der pragmatische Zusammenhang, oder das Verständniß der Erzählung irgendwie dadurch bedingt ist. So nennt er 2, 13. das Pascha, weil das Kauf- und Wechslerwesen im Tempel V. 14. damit zusammenhing; eben so 6, 4., wo sich das Herumziehen großer Volksmassen zum Theil aus der Nähe des Paschafestes erklärt; 7, 2. wird das Laubhüttenfest genannt, weil sich der Ausspruch Jesu V. 37. 38. auf die besondere Feyer dieses Festes bezieht, und 10, 22. sieht man deutlich, daß das Kirchweihfest genannt ist, um zu erklären, warum Jesus der Jahreszeit wegen in der Halle Salomonis lehrte. Daß er das letzte Pascha 12, 1 ff. nennt, versteht sich von selbst, der ganze schon bekannte chronologische und pragmatische Zusammenhang der Leidensgeschichte forderte es. Hätte also hier die Heilung oder die Rede Jesu auf die besondere Art des Festes irgend Beziehung gehabt [1]), so würde es unstreitig genannt seyn.

1) J. A. Bengel meint zwar (Ordo tempp. p. 252.) Vers 37 und 38. enthalte eine Anspielung auf die prophetische Festlection Ezech. 1, 1 ff. In Pentecoste, fährt er dann fort, lex data fuerat, unde Judaei in precibus eo die recitandis et in concionibus legem et populum, cui lex data, celebrare sunt soliti. Itaque hoc in tempus proprie convenit sermo de voce

2. Allein man hat gesagt, Joh. habe das Fest gar nicht unbestimmt lassen wollen; genannt zwar habe er es nicht, allein der Ausdruck ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, zumahl wenn der Artikel ἡ echt sey, bezeichne nach biblischem Sprachgebrauche ein bestimmtes Fest, nemlich das Pascha; jeder Leser habe ohne weitere Erklärung nur eben dieß darunter verstehen können.

Ist's ohne Artikel unmöglich, ἑορτὴ von einem bestimmten Feste zu verstehen, so steht es schlimm mit dieser

---

et specie Dei, Exod. 20, 18. 24, 10., et de accusatione Mosis, Joan. 5, 45. Allerdings hatte nach späteren Jüdischen Ueberlieferungen das Pfingstfest auch eine Beziehung auf die Sinaitische Gesetzgebung (vgl. Exod. 12, 2. 19, 1.), und wurde vorzugsweise das Fest der Gesetzesfreude genannt, s. Danz in Meuschen N. Test. e Talmude illustratum p. 740 sqq. Aber eine solche künstliche und versteckte Combination von Anspielungen wird wohl Niemand dem Joh. zutrauen. Aber dieß ist noch einfach gegen Hengstenbergs Hypothese, Christologie 2, S. 568. Um die Danielischen $3\frac{1}{2}$ Jahre im öffentlichen Lehramte Jesu herauszubringen, muß das Fest in unserer Stelle nothwendig ein Pascha seyn. So lehrten schon Theodoret und Calovius. S. oben. Aber während diese rein bey der Nothwendigkeit der zu erfüllenden Weissagung stehen bleiben, macht Hengstenberg ausser andern Beweisgründen auch diesen geltend, daß der Kranke, den der Herr geheilt habe, als Typus des Jüdischen Volks anzusehen sey. Die 38jährige Krankheit des Mannes habe dann eine unverkennbare Beziehung auf das 38jährige Elend des Volkes bey dem Zuge durch die Wüste, dessen erlösendes Ende das erste Pascha in Canaan gewesen sey. Also müsse auch hier ein Paschafest gemeint seyn. — Hengstenberg fürchtet, man werde diesen Grund sonderbar finden. Wir finden ihn nicht sonderbar, sondern geradezu falsch, so lange nicht nachgewiesen werden kann, daß Joh. eine solche seltsame Typik nicht nur geübt, sondern auch zu verstecken geliebt habe. Kap. 19, 36 und 7, 37., worauf sich Hengstenberg beruft, sind doch ganz anderer Art; Joh. drückt dort das Typische bestimmt aus. Kap. 6. aber gehört mehr, als Kunst dazu, um in der Rede Jesu vom Himmelsbrote und seinem Fleische und Blute eine Anspielung auf das 6, 4. als nahe erwähnte Pascha zu finden. Das Himmelsbrot hat ja hier seinen Typus im Manna, und die Rede vom Fleisch und Blute enthält auch nicht von fern eine Anspielung auf das Pascha. Der Evangelist, der die Typen im Leben und in den Worten Christi sonst nicht unbeachtet läßt, sollte hier unterlassen haben, das Typische zu bemerken? Oder wußte Joh. besser, daß das Blut trinken nicht zum Paschatypus gehörte? S. zu 6, 4.

Ansicht. Denn der Artikel ist höchst wahrscheinlich unecht [1]). Aber Hengstenberg lehrt [2]), der Artikel verschlage nichts. Nach einem durch die LXX und das N. T. eben so weit verbreiteten, als wenig beachteten Hebraismus, sagt er, werde der bestimmte Artikel statt vor das erste, vor das zweyte in dem Genitivverhältniß stehende Nomen gesetzt. Er führt Deut. 16, 13. *ἑορτὴν τῶν σκηνῶν* [3]) und AG. 8, 5. *εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας* an. Dieß sind die scheinbarsten Beispiele. Matth. 12, 24. und Luk. 2, 11. (*ἐν πόλει Δαυὶδ*) fallen wohl gleich von selbst weg. Aber schon Winers Grammatik [4]) lehrt richtiger, daß der Artikel nicht selten wegbleibe, wenn ein Hauptwort, das an sich schon einen nur einmahl vorhandenen Gegenstand ausdrückt, durch einen folgenden Genitiv vollkommen bestimmt sey. — Dieß ist ganz in der Ordnung. Weil es nur ein Hüttenfest gab, würde auch ein Grieche wohl gesagt haben *ἑορτὴ τῶν σκηνῶν*, und wenn AG. 8, 5. Samarien der Stadtname ist, wozu der Artikel? Eben so versteht jeder ohne Artikel, was für eine Stadt Davids Stadt ist. Ist Samarien der Name der Landschaft, so hilft im Griechischen aller Hebraismus nichts, es ist und bleibt eben nur eine der Samaritischen Städte. Da es mehrere Judenfeste giebt, auch Joh. mehrere kennt, so kann keine Macht der Hebr. Grammatik uns

---

1) Außer vielen Minuskeln haben den Artikel zwar auch die Codices C. F. L., auch die Sankt Galler Handschrift, so wie Cyrill und Theophylakt. Aber die ältesten und wichtigsten Zeugen haben ihn nicht, auch Origenes nicht s. Comment. in Ev. Joan. Tom. 13. §. 39., wo er den Text wörtlich so referirt: *μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα.* In demselb. Tomus §. 60. ganz am Ende sagt er zwar: *ἐν δὲ τῷ ἑξῆς — διαληψόμεθα περὶ τῶν ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν Ἰουδαίων ἐν Ἱεροσολύμοις πεπραγμένων αὐτῷ καὶ εἰρημένων*, aber hier ist kein genaues Citat. Eben so §. 53. Es ist also gerathen, den Artikel mit Griesbach und Lachmann nicht aufzunehmen.

2) Christologie 2. S. 565.

3) Nach Cod. Alex. Der Vatic. liest *ἑορτὴν σκηνῶν.*

4) §. 18. 2. 6.

zwingen, unter ἑορτὴ τ. Ἰουδ. etwas anderes, als irgend ein Judenfest zu verstehen. Ich fürchte sogar, die Hebr. Grammatik selbst würde es nicht anders thun. Angenommen aber, der Artikel wäre so echt wie nothwendig, wie will man beweisen, daß ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων nach biblischem Sprachgebrauche vorzugsweise das Pascha bezeichne? Weder im A. noch im N. Testamente findet sich ein entsprechendes Beyspiel. So oft sonst Joh. bestimmt von dem Pascha redet, nennt er es 2, 13. 6, 4. 12, 1. Freylich 4, 45. 11, 56. 12, 12. versteht er unter der ἑορτὴ (mit d. Artikel) das Pascha, aber 4, 45. in bestimmter Beziehung auf das 2, 13. genannte erste Pascha, 12, 12. in Beziehung auf das 12, 1. genannte letzte, und 11, 56. findet eine noch nähere Hinweisung auf V. 55. Statt. Auch 7, 10. 14. 37. setzt Joh. schlechthin ἡ ἑορτή, aber in Beziehung auf das 7, 2. genannte Laubhüttenfest. So kann freylich jedes Fest ἡ ἑορτὴ schlechthin genannt werden in Beziehung auf eine voraufgegangene nähere Bestimmung. Vergebens beruft man sich auf Matth. 26, 5. (vergl. die Parallelen bey Markus und Lukas) und Luk. 2, 42. Auch hier bezieht sich die Formel mit dem Artikel auf die voraufgegangene Namenangabe, vergl. Matth. 26, 2. Luk. 2, 41. Die Formel κατὰ δὲ ἑορτὴν Matth. 27, 15. Mark. 15, 6. ist allerdings auf das Pascha zu beziehen, aber nur im Zusammenhang der Leidensgeschichte, und wegen der ausdrücklichen Erklärung Joh. 18, 39. An und für sich läßt sie das Fest unbestimmt. Aber Josephus, sagt man, nenne doch das Pascha schlechthin ἑορτὴ sogar ohne Artikel, Archäol. 18, 4. 3. und 5, 3. Allein in der ersteren Stelle folgt auf die Worte ἦν αὐτοῖς ἑορτὴ unmittelbar πάσχα δὲ καλεῖται, nachher aber bezieht sich πρὸ τῆς ἑορτῆς auf das im Anfange des Kap. genannte Pascha. In der zweyten Stelle weiß man nicht, ob mit ἑορτῆς πατρίου τοῖς Ἰουδαίοις ἐνεστηκυίας ein Pascha, oder vielmehr ein Pfingstfest, oder irgend ein anderes Fest ge-

meint sey [1]). Nur durch künstliche chronologische Combination läßt sich darüber entscheiden. Der Ausdruck ist, wie in unserer Stelle, an und für sich unbestimmt [2]). — J. A. Bengel war der Meinung, ἑορτὴ schlechthin sey vorzugsweise das Pfingstfest. Dieß läßt sich in der That eben so gut sagen, als es bezeichne schlechthin das Pascha. Er beruft sich darauf, daß nach Joseph. Archäol. 3, 10. 6. die Hebräer Pfingsten Ἀσαρθά, und so per antonomasiam das Fest vorzugsweise nennen; auch werde Pfingsten in der praedic. Petri Fest schlechthin genannt. Allein Ἀσαρθὰ (עצרתא) wird Pfingsten bey den Rabbinen nur genannt in Beziehung auf das Pascha, und zwar als Schluß der sieben Wochen nach dem Pascha. עֲצֶרֶת heißt im A. T. nirgends ein Fest für sich, sondern nur der siebente Tag des Paschas, Deuteron. 16, 8., und der achte des Laubhüttenfestes, Levitic. 33, 36., als die Schlußversammlung des einen und anderen Festes [3]). Schon in sofern scheint unmöglich, daß das eintägige Pfingstfest, gleichsam nur ein Anhang des Pascha, schlechthin ἑορτὴ genannt seyn sollte. Vergebens ruft Bengel die Figur der Antonomasie zu Hülfe. Nur wenn Pfingsten das einzige Judenfest wäre, ließe sich eine solche Figur denken. Die einzige Stelle, welche Bengel für diesen Gebrauch anführt, aus der praedicatio Petri [4]), lautet vollständig so: *ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὔτε νεομηνίαν ἄγουσι, οὔτε ἄζυμα,*

1) S. Eichhorn, Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 48., welcher ein Pfingstfest annimmt, während Jahn, bibl. Archäol. 2, 2. S. 92. und Hug, Einleit. 2. S. 314. 3te Ausg. sagen, daß ein Osterfest zu verstehen sey.

2) Aehnlich sagt Josephus B. J. 1, 11. 6. Herodes sey κατ' ἑορτὴν nach Jerusalem gezogen. Er bestimmt es nicht. Archäol. 14, 11. 5. sagt er von demselben Feste ἐνστάσης τῆς ἐν Ἱεροσ. ἑορτῆς. Nach den chronol. Verhältnissen der Begebenheiten war es ein Pfingstfest.

3) S. Relandi antiq. sacr. Hebr. p. 272 sq.

4) S. Clemens Alexandr. Strom. 6, 5. vergl. Credners Beiträge 1, 352. und 357 f.

οὔτε ἑορτήν, οὔτε μεγάλην ἡμέραν. Wer kann dieß anders erklären, als so, daß, nachdem das Osterfest angeführt ist, ἑορτὴ jedes Fest überhaupt bezeichnet? Die μεγάλη ἡμέρα ist der große Versöhnungstag, der nicht mit zu den Festen gerechnet, wenigstens nicht ἑορτὴ genannt zu werden pflegte[1]). Das einzige Fest, welches im Talmudischen Sprachgebrauche das Fest חַג schlechthin heißt, ist die Skenopägie. Aber, um mit Coccejus unsere ἑορτὴ darauf zu beziehen, müßte wenigstens der Artikel stehen, auch nachgewiesen werden können, daß der Talmudische Sprachgebrauch zugleich der biblische wäre, endlich aber das chronologische Verhältniß des Abschnittes ein ganz anderes seyn, als es ist.

3. Da durch den Sprachgebrauch nichts auszumachen ist, so bleibt nur übrig, zu versuchen, ob sich nicht aus dem übrigen chronologischen Zusammenhange des Evangeliums ein bestimmtes Fest errathen lasse.

Der chronologische Zusammenhang von 2, 13. und 4, 35. erlaubt anzunehmen, daß Jesus, wenn er 4, 35. auf die gerade gegenwärtige Saatzeit in den Ebenen Samariens anspielte, etwa im November oder December seines ersten Lehrjahres durch Samarien zog. Wahrscheinlich brachte dann Jesus den Winter über in Galiläa zu, und ging erst mit dem Frühjahre wieder nach Jerusalem zum Feste. Dann aber kann hier weder das Pfingstfest, noch Laubhütten, noch die Kirchweihe jenes selbigen Jahres gemeint seyn. Denn die beyden ersteren waren damahls bereits vorüber, und die Kirchweihe fiel in den Winteraufenthalt Jesu in Galiläa. Es kann also entweder nur an das Purimfest (den 15ten Adar, etwa im März) oder an das einen Monat spätere Pascha des neuen Jahrs gedacht werden. Welches von diesen beyden Festen ist nun hier gemeint? Läßt sich dieß entscheiden?

---

1) Nach Relandi antiq. sacr. p. 282 sq. wird dieser Tag immer יוֹם, ἡμέρα, genannt.

Für das Pascha wird Folgendes angeführt: Erstlich, in dem chronologischen Zusammenhange von 2, 13 — 5, 1. sey wegen der sprüchwörtlichen Rede 4, 35. am natürlichsten an das Pascha, als das Erntefest, zu denken. Aber diese Stelle giebt kaum einen sicheren Wink, in welcher Jahreszeit Jesus damahls in Samarien war. Eine Andeutung auf das nächste Erntefest und die Festreise Jesu 5, 1. kann gar nicht darin liegen.

Zweytens, wäre ein anderes Fest gemeint, so würde es Joh. nach seiner Gewohnheit 7, 2. 10, 22. genannt haben, zumahl da er 4, 45. das Pascha schlechthin *τὴν ἑορτὴν* nenne. Allein abgesehen davon, daß 4, 45. nichts beweist, so kann man eben so gut sagen, gerade das Pascha habe er nennen müssen, wie er es sonst immer thue. Hat Johannes irgend eine chronologische Eintheilung beabsichtigt, so beruhet sie vorzugsweise auf den Paschaperioden. Jedes andere Fest konnte er unbenannt lassen, das Pascha am wenigsten.

Ein dritter Grund für das Pascha wird aus der harmonistischen Zusammenstellung von Luk. 7, 1 ff. vergl. Matth. 8, 5 ff. und Luk. 6, 1 – 5. vergl. Matth. 12, 1 – 8. mit Joh. 4, 43 — 6, 1 ff. hergenommen. Die Erzählung von dem Ausraufen der Aehren, Luk. 6, 1 ff. vergl. Matth. 12, 1 ff., weise, sagt man, auf die Nähe der Ernte, also des Osterfestes hin, und das *σάββατον δευτεροπρωτον* Luk. 6, 1. werde am besten von einem ersten Sabbath nach dem zweyten Paschatage verstanden. Man kann dieß zugeben, wiewohl die Bedeutung des *σάβ. δευτεροπρ.* immer streitig bleibt. Möglich auch, daß, weil Nain an der Grenze von Galiläa lag, die Erzählung Luk. 7, 11 ff., insbesondere V. 17. auf eine Festreise von Galiläa nach Judäa hindeutet. Aber ob dieß eine Paschareise war, ob Luk. 7, 11 ff. mit Luk. 6, 1 ff. in einem und demselben chronologischen Zusammenhange steht, dieß ist bey dem fragmentarischen und unchronologischen Charakter

der synopt. Evangelien eben so zweifelhaft, als die chronologische Zusammengehörigkeit von Luk. 6, 1 ff. und Matth. 12, 1 ff. mit unsrem Abschnitte unerweislich, und die Identifizirung der Geschichte Luk. 7, 1 ff. Matth. 8, 5 ff. mit der allerdings ähnlichen Joh. 4, 42 ff. sehr streitig ist.

So hat keines der angeführten Argumente für das Paschafest wahre Beweiskraft.

Wenn man nun aber sagt, 6, 4. spreche entschieden gegen das Pascha, so ist dieß zu viel behauptet. Es ist eben so vergeblich, die Echtheit der Worte: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων 6, 4., zu verdächtigen [1]), als mit Dr. Paulus ἐγγὺς von dem nächstvorhergehenden Pascha (nemlich 5, 1.) zu erklären. Jenes erlaubt die Einstimmigkeit der Auctoritäten nicht, dieses ist sowohl wider den allgemeinen, als den besonderen Joh. Sprachgebrauch von ἐγγύς, s. 2, 13. 7, 2. 11, 55. Wenn also 5, 1. ein Pascha ist, so folgen 5, 1. und 6, 4. zwey Paschafeste unmittelbar aufeinander. Dieß aber, sagt man, sey aus mehr als einem Grunde bedenklich. Zuvörderst scheine nach dem Maaße der Ausführlichkeit der übrigen Paschaperioden 2, 13. 6, 4. 12, 1. der Abschnitt 5, 1. bis 6, 4., wenn er zwischen zwey Paschafesten liege, zu wenig zu enthalten. — Wie aber, wenn zwischen dem ersten und zweyten Pascha gerade nicht so viel für den besonderen Zweck unsres Evangelisten Bemerkenswerthes vorgefallen wäre? — Für die Hauptbedenklichkeit aber wird, namentlich von Hug, gehalten, daß, da Jesus während des 6, 4. erwähnten Pascha zu Hause geblieben zu seyn, und nach 7, 2. 10. 14. erst wieder an dem darauf folgenden Laubhüttenfeste Jerusalem besucht zu haben scheine, angenom-

1) Nach Alex. Schweizer, a. a. O. S. 116. gehört das ganze Stück zu den Galil. Einschaltungen des späteren Ueberarbeiters. Diese Hypothese verlangt aber eine genauere, vollständige Prüfung im Zusammenhange, wozu hier nicht der Ort ist. Vergl. de Wette's Einleit. in d. N. T. 4te Aufl. S. 196-98.

men werden müsse, Jesus sey anderthalb Jahr und darüber zu keinem Feste in der heil. Stadt erschienen. Dieß aber sey bey dem Bestreben Jesu, auch die äussere Gerechtigkeit zu erfüllen, nicht gut denkbar. So sey also nothwendig, sich unter der ἑορτὴ 5, 1. ein anderes Fest zu denken, und zwar ein solches, welches zwischen dem ersten Pascha 2, 13. und dem zweyten 6, 4., diesem so nahe wie möglich liege [1]). — Aber auch dieses Argument hat seine Schwäche. Zwar heißt es 7, 1., Jesus sey darnach in Galiläa umhergezogen, und habe, weil die Juden ihm nach dem Leben trachteten, Judäa gemieden. Dieß scheint auf 5, 18. zurückzuweisen. Aber daraus folgt nicht, daß Jesus sich zwischen dem Feste 5, 1. und dem Laubhüttenfeste in Jerusalem gar nicht habe sehen lassen. Wenn er 7, 1 ff. der Verfolgungen ungeachtet das Laubhüttenfest besuchte, was konnte ihn bewegen, das Pascha 6, 4. unbesucht zu lassen? Die gesetzliche Ordnung forderte den Besuch des Paschas, wie des Laubhüttenfestes, und die Verfolgungen waren an dem späteren Laubhüttenfeste eher gefährlicher, als an dem früheren Pascha. Schützte ihn an jenem Feste 7, 1 ff. die Gunst der Galiläer, so fehlte ihm dieser Schutz an keinem der hohen Feste. Kann aber

---

1) Der Engl. Chronolog Nic. Mann rechnet de veris annis Jesu Christi natali et emortuali. dissertt. 2. chronologicae. Londini 1752. 8. p. 169-175. zum Theil mit denselben Voraussetzungen ganz anders. Er meint, daß in der Joh. Urschrift Kap. 6. vor Kap. 5. gestanden habe und diese Ordnung auch wiederhergestellt werden müsse, um eine richtige chronologische und zusammenhängende Reihe der Begebenheiten zu gewinnen. Nun sollte man denken, werde das Fest 5, 1. um so gewisser das 6, 4. als nahe bezeichnete Pascha seyn. Allein Mann besteht auf Grund der Synoptiker und der ältesten Tradition fest darauf, daß Jesus nur ein Paschajahr lang sein Lehramt geführt habe. So muß also das zweyte Pascha 6, 4. durchaus weichen. Mit J. G. Voß vermuthet er, 6, 4. sey bloß ἦν δὲ ἐγγὺς (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων zu lesen, eben weil Joh. kein Wort davon sage, daß Jesus an dem vermeintlichen Pascha in Jerusalem, wie seine Pflicht doch erfordert habe, gewesen sey. Das 6, 4. nahende Fest sey eben das 5, 1. angedeutete Pfingstfest. — Aber dieß ist in der That endlose Willkühr.

nicht mit Gewißheit behauptet werden, daß Jesus das Pascha 6, 4. nicht besuchte, ja ist eher glaublich, daß Johannes diesen Besuch uns nicht erzählt, so fehlt der Argumentation Hugs aller sichere Grund. Damit fällt aber auch eine Hauptstütze für die Hypothese desselben, daß das Fest 5, 1. ein Purim gewesen sey.

Was nun eben diese Hypothese betrifft, so hat man mit Recht dagegen eingewendet, daß das Purimfest keine Reise nach Jerusalem forderte. Zwar forderten auch die Enkänien keine, und doch erscheint Jesus an denselben in Jerusalem 10, 22. 23. Allein der Fall ist, wie Hengstenberg richtig bemerkt [1]), ein anderer. Jesus war schon in Jerusalem von dem Laubhüttenfeste her, als die Enkänien fielen; so blieb er. Hier soll er aber zum Purim hinaufgegangen seyn, und seltsamer Weise gleich darauf wieder nach Galiläa zurück, s. 6, 1 - 4. Mußte das Fest nothwendig in Jerusalem gefeyert werden, so könnte man sich dieß denken. Aber es hatte auf den Tempel nicht die geringste nothwendige Beziehung, weßhalb es eben überall gefeyert werden konnte. Eher noch könnte man sich vorstellen, daß die Enkänien, welche doch eine Beziehung auf den Tempel hatten, ihn nöthigten, nach Jerusalem zu gehen. Und doch konnte selbst dieses Fest überall im Lande gefeyert werden. Hug vermuthet nun zwar, Jesus habe durch seine Erscheinung am Purimfeste zu Jerusalem seine volle Achtung für dieses Fest beweisen wollen, um unnöthige Hindernisse des Glaubens an ihn zu vermeiden. Aber bedurfte es dazu einer Reise nach Jerusalem? Eine so kleinliche, ängstliche Rücksichtlichkeit war dem Charakter des Herrn fremd. Auch war das Fest in religiöser Hinsicht sehr untergeordnet. Noch weniger aber kann man die andere Vermuthung Hugs gelten lassen, daß schon der Ausdruck ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων auf das Purim-

1) Christologie a. a. O. S. 567 ff.

fest hinweise, weil dasselbe mehr ein weltliches Volksfest gewesen sey und als Gedächtnißfeyer der wunderbaren Erhaltung des Volkes recht eigentlich das Judenfest genannt zu werden verdiene. Die Vergleichung mit 6, 4. und 7, 2. lehrt, daß Joh. den Ausdruck auch von dem Pascha und dem Laubhüttenfeste gebrauchte. Endlich darf Hengstenbergs Bemerkung nicht übersehen werden, daß das Purim nie mit dem Sabbat zusammenfallen durfte. Doch folgt daraus streng genommen nur, daß die hier erzählte Begebenheit nicht an dem Festtage selbst vorfiel, sondern an einem darauf folgenden Sabbat.

So fehlen also alle sicheren Entscheidungsgründe so für das Purim, wie für das Pascha. Sicher ist allein, daß die ἑορτὴ unbestimmbar ist.

Es ist nicht unwichtig, bey ἀνέβη Ἰησοῦς zu fragen, ob mit oder ohne seine Jünger? Auch 2, 13. 7, 14. steht bloß ἀνέβη ὁ Ἰησ. Ging er allein hinauf, so daß die Galil. Jünger später folgten, oder sind die Jünger, welche nachher an den Festen in seiner Begleitung erscheinen, andere, nicht Galiläische? Hier zeigt sich nachher gar keine Jüngerbegleitung. Auf der ersten Festreise 2, 13 ff. sind die Galil. Jünger später bey ihm s. 3, 22. Eben so scheint es bey der dritten Festfeyer, die Joh. erzählt 7, 2 ff. s. 9, 2. Demnach muß man wohl vermuthen, Joh. hat, was sich ihm von selbst verstand, nicht erwähnt, weil die Galil. Jünger nachher gar nicht hervortreten.

Bey Vers 2 ist nicht schwer, für das richtige ἔστι zu entscheiden [1]), desto schwieriger aber, in den folgenden Worten die richtige Lesart zu bestimmen. Aus Griesbachs Variantensammlung lassen sich außer der recipirten Lesart noch zwey andere constituiren. Whitby las nach dem Vorgange des Chrysost. und anderer Väter, die das ἐπὶ τῇ auslassen, προβατικὴ κολυμβήθρα, ἡ ἐπιλεγομένη [2]).

1) Nur einige Uebersetz. u. VV. haben ἦν.
2) S. Wolfii Curae philol. zu d. St.

Gersdorf verlangt ἡ vor προβατικὴ, und der Auctorität einiger Handschriften, worunter auch Codex D und die wichtigsten Zeugen der Itala sind, folgend, will er statt ἐπιλεγομένη lesen λεγομένη[1]). Die Lesart Hammonds ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ ist reine Conjectur. Die umsichtige Kritik wählt nur zwischen den sicher bezeugten Lesarten. Die Wahl wäre leicht entschieden, wenn die Oertlichkeit und die Hebr. Bezeichnung des Teiches bekannt wären. Die recipirte Lesart scheint aber den Vorzug zu verdienen. Denn die Zeugen, welche ἐπὶ τῇ auslassen und προβατικὴ als Adjectiv zu κολυμβήθρα ziehen, sind rein exegetischer Art[2]); kein einziger Codex von Bedeutung stimmt ihnen bey. Auch ist die kürzere Bezeichnungsweise προβατικὴ κολυμβήθρα augenscheinlich die spätere. Die Alten, welche so lasen, hatten von der ursprünglich Hebr. Bezeichnung eben so wenig sichere Kunde, als wir.

Nehem. 3, 1. 32. 12, 39. שַׁעַר הַצֹּאן (LXX πύλη προβατικὴ), giebt hinlängliche Bürgschaft, daß die gewöhnliche Ergänzung von πύλη bey προβατικὴ die richtige ist. Die Oertlichkeit dieses Thores läßt sich, da Josephus dasselbe nicht einmahl erwähnt, gar nicht mehr bestimmen[3]). Nach Nehem. 3, 1 lag es zwischen den Thürmen Mea und Hananeel. Aber wo lagen diese? Man könnte aus Neh. 12, 39. vermuthen, in der Nähe des Tempels, im südöstlichen Theile der Stadt. Aber über schwankende Vermuthung kommt Niemand hinaus.

Für ἐπιλεγομένη bieten die Auctoritäten λεγομένη. Die Auctoritäten sind nicht hinreichend. Aber nach dem Joh. Sprachgebrauch (vergl. 4, 5. 25. 19, 13. 17.) ver-

---

1) Beyträge zur Sprachcharakt. I, 58 ff.

2) Auffallend ist, daß die Griech. Ausleger Chrysost., Cyrill, Euthymius thun, als hätten sie den Hebr. Namen des Teiches gar nicht in ihrem Texte gelesen.

3) Vgl. Robinsons Palästina Bd. 2. S. 116 f.

dient λεγομένη den Vorzug. Jenes ist ein ἅπαξ λεγόμ. im Joh., ja in dieser Bedeutung kommt es überhaupt im N. T. nicht weiter vor.

Jerusalem war reich an Teichen; Josephus nennt deren einige, gelegentlich [1]); Bethesda sucht man vergebens bey ihm. Aber vielleicht hat dieser Teich bey ihm einen andern Namen? Es wäre gar schön, wenn Josephus genauere Kunde gäbe. Nach Lamys Vermuthung nennt er ihn Ἀμύγδαλον [2]). Dieser lag nemlich nach Josephus Beschreibung im nördlichen Theile der Stadt, nicht weit von der Burg Antonia. In derselben Gegend soll nach älteren und neueren Reiseberichten das Schaafthor gelegen haben. Hier wird nach mönchischen Traditionen noch jetzt ein tiefes Wasserbehältniß oder Graben an der Nordseite der Area der großen Moschee gezeigt mit dem doppelten Namen Bethesda und Schaafteich. Aber Robinson hält für unmöglich, jenen Teich mit Bethesda als identisch nachzuweisen. Eher ist ihm wahrscheinlich, daß die intermittirende Quelle der Jungfrau an dem südöstlichen Abhange des Tempelberges unser Bethesda gewesen, gleichbedeutend mit dem Salomos Teiche des Josephus [3]).

Wäre die Leseart Betzeta in einigen Lateinischen Handschriften richtig, so würde sich aus des Josephus Beschreibung von Jerusalem die Vermuthung einigermaaßen rechtfertigen lassen, daß der Teich in der Neustadt Βεζεθὰ [4])

---

1) S. de B. Jud. 5, 3. 2. 5, 4. 2. 5, 11. 4.

2) Ebendas. 5, 11. 4. Ob das Wort Griechisch, oder wahrscheinlicher Hebr. ist? Lamy leitet es ab von המגדלה magna, excellens, wegen der vielen wunderbaren Heilungen. Das Letztere ist sehr unwahrscheinlich. Nicht eher Thurmteich?

3) S. Robinsons Palästina 2. S. 136 f. und 158 f. S. zu 9, 11.

4) S. über Bezetha Joseph. de B. Jud. 5, 4. 2., wo es von der Erweiterung der Stadt nach der Nordseite und vom Anbau des Hügels Bezetha heißt: ἐπιχωρίως δὲ ἐκλήθη Βεζεθὰ (בית חדתא) τὸ νεόκτιστον μέρος, ὃ μεθερμηνευόμενον ἑλλάδι γλώσσῃ καινὴ λέγοιτ' ἂν πόλις.

gelegen und davon den Namen habe. Allein jene Lesart wird zwar durch zwey Griech. Handschriften, L und 33, welche *Βηθζαθὰ* oder *Βηζαθὰ* haben, durch die Auctorität des Eusebius (*Βηζαθά*), so wie durch die Corruption *Βελζεθὰ* in dem Codex D begünstigt, dadurch aber auf keine Weise gerechtfertigt. Auch scheint das Schaafthor, woran der Teich lag, mit der Neustadt in gar keiner unmittelbaren Verbindung gestanden zu haben. Semler [1]) urtheilt richtig, daß jene Lesart nur für eine aus Josephus entnommene antiquarische Variante zu halten sey.

Unter den verschiedenen Ableitungen [2]) der allein richtigen Lesart, *Βηθεσδά*, verdient die älteste, nach der das Wort Syrisch ܒܝܬ ܚܣܕܐ, בֵּית חִסְדָּא Haus oder Ort der Barmherzigkeit, oder einen Gnadenort, (einen Heilort) bezeichnet, den Vorzug. In diesem Sinne konnte der Name allen Teichen und Orten der Art gegeben werden. Um so wahrscheinlicher wird, daß der Teich ursprünglich einen andern Namen hatte.

Ueber *πέντε στοὰς ἔχουσα* ist die einfachste Ansicht die, daß der Teich zum Aufenthalt und Schutz der Kranken gegen die Hitze, gegen Wind und Wetter mit einem Säulenfünfeck umgeben war [3]).

V. 3 u. 4. Nach V. 3. lag die Halle voll von Kranken aller Art [4]). Es werden besonders genannt Blinde, Lahme, Schwindsüchtige (*ξηροί*). War unser Kranker ein Paralytischer, wie schon Origenes für wahrscheinlich

---

1) In seiner Paraphr. zu d. St.

2) S. Winers Realwörterb. u. d. W. Bethesda.

3) So Theodor v. Mops.: *μετὰ τὰς ἐν κύκλῳ πέντε στοὰς μέση ἦν ἡ προβατικὴ κολυμβήθρα.* Euthym. sagt, *στοὰ* werde zu seiner Zeit *καμάρα ἢ καὶ ὁ θόλος* genannt. Er fügt hinzu, der Porticus sey *διὰ τοὺς νοσοῦντας* gewesen.

4) Ob Joh. *πλῆθος πολὺ* geschrieben, wird durch die Auslassung des *πολὺ* in BCDL und in einigen Handschriften der Lat. Uebers. zweifelhaft. Lachmann hat es daher in Klammern.

hält, warum wird diese Art von Kranken nicht genannt [1])? Aber nach V. 4. heilte der Teich jede Art von Krankheit. Es kam nur darauf an, daß die Bewegung (κίνησις, ταραχή), worin die heilende Kraft vorzugsweise lag frisch benutzt wurde.

Aber Br. Bauer [2]) ist, wenn dieß alles wahr wäre, sehr besorgt um den furchtbaren erdrückenden Tumult, die rohen Auftritte, die täglich am Teiche müßten vorgekommen seyn. Eine Art obrigkeitlicher Aufsicht wäre unter diesen Umständen gewiß längst angeordnet gewesen, wahrscheinlich von den Priestern. Dann aber hätte Josephus nothwendig etwas davon wissen und erzählen müssen. Von diesem unbegreiflichen Krüppelscandal befreye man sich ohne alle Policey nur, wenn man die ganze Bethesdaanstalt, Teich und alles, zu einer leeren Sage mache, welche eben nur, um das Heilwunder Christi recht glänzend zu machen, dergleichen Abentheuerlichkeiten erdichtet habe.

Findet dieser Kritiker die policeyliche Aufsicht so durchaus nothwendig, so mag er sie haben. Johannes, indem er nichts davon sagt, verbietet es ihm nicht. Nur wird die Aufsicht oder Ordnung wohl etwas freyer gewesen seyn, als die gestrenge policeyliche Kritik verlangt. Je mehr sich dergleichen Dinge den alten Erzählern von selbst verstanden, desto weniger finden sie nöthig, sie umständlich zu erzählen. Was für eine Zumuthung aber, daß Josephus alles den Teich betreffende gehörig hätte berichten müssen, wenn die Joh. Notiz irgend Wahrheit haben sollte? Giebt er denn irgendwo eine vollständige Topographie und Statistik der Stadt? — Die ausführlichste Beschreibung bey ihm de B. J. 5, 4. 2. dient offenbar nur dazu, die Belagerung und Eroberung anschaulich zu machen, und er

1) Codex D hat παραλυτικῶν hinter ξηρῶν, aber von zu wenigen Zeugen unterstützt. Der Zusatz verdankt seinen Ursprung der Ueberlegung, daß der hier geheilte Kranke ein παραλυτικός war.

2) Kritik der evangel. Geschichte des Johannes S. 192.

übergeht vieles, was die Forschung, um ein volleres Bild zu gewinnen, aus anderen gelegentlichen Aeußerungen ergänzen muß. Wie begreiflich, daß er dabey einen Teich nicht erwähnt, der, wenn er bedeutender gewesen wäre, gewiß öfter genannt seyn würde! Heilteiche gab es wohl genug bey dem häufigen Gebrauch der Bäder auch unter den Juden; auch wohl mit sich von selbst verstehenden Aufsichten, so daß Bethesda für Josephus gewiß kein Curiosum war, welches er nicht hätte verschweigen dürfen. Pseudojohannes oder die dichtende Sage aber konnte klüger und wohlfeiler davon kommen, wenn sie irgend einen bekannten Teich nannte. Daß die Sage aus heiler Haut Ort, Namen und alles erdichtete, in einer Zeit, wo die Oertlichkeiten von Jerusalem noch nicht ganz vergessen waren, ist viel unbegreiflicher, als Josephus Schweigen über den Teich und seine Policey.

Worin die heilende Bewegung des Wassers bestanden habe, ob in einem Sichtrüben oder reinen Aufsprudeln des Wassers, läßt sich bey der gänzlichen Unkunde von der Beschaffenheit des Bades nicht mehr bestimmen [1]). Sie geschah, wie in der Quelle der Jungfrau, zu bestimmten Zeiten, κατὰ καιρὸν vgl. Röm. 5, 6. Aber eben, weil der Grund der heilenden Bewegung unbekannt war, sagte nach V. 4. der Volksglaube, ein Engel bewege von Zeit zu Zeit das Wasser.

---

1) Nach Eusebius Onomast. bestand die προβατικὴ, die er auch Βηζαθὰ nennt, aus einem Doppelteich. Der eine werde durch die Winterregen gefüllt, θατέρα δὲ παραδόξως πεφοινιγμένον δείκνυσι τὸ ὕδωρ, ἴχνος, ὡς φασι, φέρουσα τῶν πάλαι καθαιρομένων ἐν αὐτῇ ἱερείων, παρ' ὃ καὶ προβατικὴ καλεῖται διὰ τὰ θύματα. Sicher in dieser Beschreibung ist wohl nur die rothe Farbe des Wassers, die Erklärung derselben aber reine Conjectur, und zwar eine sehr unwahrscheinliche. Neuere streiten, ob der Teich ein Mineralbad oder ein animalisches Bad gewesen, das letztere dadurch entstanden, daß das Blut der Opferthiere aus dem Tempel in den Teich geleitet wurde. S. Richter de balneo animali, Dissertatt. medic. p. 107. Es ist nichts mehr auszumachen. S. Winers Realwörterb. S. 199. 200., wo auch die betreffende Litteratur angegeben ist.

Sind die Worte κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ streng zu nehmen, so scheint die Vorstellung zum Grunde zu liegen, daß ein Engel dem Teiche vorstand, gleichsam in ihm wohnte und von Zeit zu Zeit in die Tiefe hinabstieg, um das Wasser zu bewegen. Aber die ganze Vorstellung von dem Engel des Teiches ist im N. T. überhaupt, geschweige im Joh. Evangelium, höchst befremdend. Nur Apok. 16, 5. findet sich etwas Aehnliches (ἄγγελος τῶν ὑδάτων). Es könnte diese Vorstellung in der Apok. bloß Darstellungsmittel seyn. Aber sie scheint mehr zur Engellehre des Apokalyptikers selbst zu gehören, welche von der des Evangeliums sehr verschieden ist [1]). So entsteht wenigstens gegen V. 4. ein gewisser Verdacht. Dieser Verdacht wird aber durch die diplomatische Beschaffenheit des Textes gerechtfertigt und vermehrt. Die Worte ἐκδεχομ. bis zu Ende V. 4. sind im höchsten Grade verdächtig. Hätten alle Auctoritäten V. 4., so wäre, da es an entschiedenen innern Merkmahlen der Unechtheit fehlt, der Verdacht, den die Zeugen A* L 18. gegen die bezeichneten Worte des dritten Verses erregen, leicht zu überwinden. Aber die bedeutendsten Griech. Handschriften B und C* haben V. 4. und den Schluß von V. 3. nicht. Andere, wie Cod. D. und bedeutende Lat. Handschriften, lassen V. 4. aus. Einige, obgleich nur Minuskeln, bezeichnen den V. mit dem Asteriscus, als Zeichen des Zusatzes, oder mit dem verwerfenden Obelus. Diejenigen Handschriften, Versionen und Väter, welche die Stelle haben, bieten fast bey jedem Worte eine Menge Varianten dar, was bey einem so kleinen, an sich klaren Satze immer ein schlimmes Zeichen ist. Handschriften, welche V. 4. behalten, wie z. B. Cod. A., lassen die Schlußworte von V. 3. aus, was wenigstens auf eine große Unsicherheit des Textes hinweist. Rechnen wir unter den Zeugen, welche die ganze Stelle haben, diejenigen

1) S. m. Einleit. in die Offenb. des Joh. S. 387.

ab, welche, wie Ambrosius, Chrysostomus, Cyrill, Theophylakt und Euthymius, in solchen Fällen, weil zu späte Zeugen, keine Auctorität haben, so bleiben als gewichtvoll im Streite nur zurück, Tertullian, in einer einzigen Anspielung de bapt. 5., Cod. A. (aber nur für V. 4.) und die älteste Syr. Uebersetzung. Diese und die Allgemeinheit des Zusatzes im 4ten Jhdte haben wohl Lachmann bestimmt, die Stelle unangefochten zu lassen. Aber sobald die Frage ist, ob die fragliche Stelle echt Johanneisch sey, scheinen die wenigen günstigen Zeugen unter den bedeutenden, von denen doch keiner absolute Auctorität hat, das Verdammungsurtheil, welches auf der Uebermacht der ungünstigen beruht, nicht entkräften zu können.

Was dieser Entscheidung noch ein besonderes Gewicht giebt, ist, erstlich, die für die kleine Stelle auffallende Anzahl von ἅπαξ λεγομ., z. B. κίνησις, ταραχή, δήποτε, νόσημα, sodann aber, daß die Auslassung in so bedeutenden Auctoritäten sehr schwer, die Interpolation dagegen, ja selbst ihr früher Ursprung leicht erklärt werden kann. Aus einer genaueren Beobachtung der günstigen Zeugen ergiebt sich, daß der Zusatz nach und nach entstanden und bis zu seiner jetzigen Gestalt erst spät ausgebildet ist. Wahrscheinlich eine Zeitlang außer dem Texte bekannt, kam er allmählich in den Text, aber gleich mit Varietäten. Tertullian hat den Zusatz nicht gemacht, sondern schon im Text empfangen [1]). Derselbe ist also wohl sehr alt, aber nicht älter, als die an Corruptionen des Textes so reiche Zeit des 2ten Jhdts. Da V. 7, obgleich der natürlichste Anknüpfungspunct, doch nicht als die erste Quelle desselben

1) Tertull. de bapt. 5. sagt: angelum aquis intervenire, si novum videtur, exemplum futuri praecucurrit. Piscinam Bethsaidam angelus interveniens commovebat. Observabant, qui valetudinem querebantur. Nam si quis praevenerat descendere illuc, queri post lavacrum desinebat. Er las also wohl schon die ganze Stelle.

angesehen werden kann, so scheint die Vermuthung von Dr. Paulus, daß der Inhalt von Vers 4. schon zu Jesu und der Apostel Zeit Jüdische Volksmeinung gewesen [1]), und die daraus entstandene Legende von den Christen der ersten Zeit ohne Anstoß aufgenommen, und zur Erklärung von Vers 7. gebraucht seyn möge, die einfachste Lösung des kritischen Problems. Man hat aber neuerdings gemeint, viel leichter und sicherer erkläre sich die Auslassung, nemlich so: Nach Tertullian adv. Judaeos c. 13. habe der Teich späterhin keine Heilkraft mehr gehabt; diese Bemerkung könne die Alex. Kritiker zur Weglassung der Stelle bewogen haben [2]). — Aber haben wirklich die Alexandr. Kritiker die Stelle zuerst weggelassen? Woher weiß man dieß? Zur Zeit Cyrills wenigstens stand die Stelle im Alex. Texte. Aber gesetzt, die Auslassung stamme aus Alexandrien, so konnte sie hier eben so gut einen rein kritischen Grund haben, hier mehr, als anderswo. Ob Tertullians Bemerkung in Alex. bekannt war, ist sehr die Frage [3]). Eusebius sagt nichts davon. Aber angenommen, die Alexandriner wußten davon, was konnte sie zur Auslassung bewegen, da die Stelle ja nur die frühere Heilkraft des Teiches beschreibt, auf eine Weise, die wohl Wenigen in Alexandrien anstößig war? Auch setzt ja V. 7. die frühere Heilkraft voraus, und zwar eine nicht gewöhnliche. Noch weniger kann man sich klar machen, was B. Bauer vermuthet, daß die Alex. Gnosis die Stelle als Ausdruck zu sinnlichen Aberglaubens ausgestoßen haben soll, um sich das Bild des christl. Logikers im Ev. rein zu er-

---

1) Eine ähnliche Legende aus Vajicra rabba Sect. 24. s. Lightfoot Hor. hebr. et talm. zu C. 5, 4. Hier ist's aber ein böser Geist, der eine Quelle bewohnt. Vgl. Robinson a.a.O. S. 158.

2) S. de Wette zu d. St.

3) Tertullian sagt, zur Strafe für die Juden, welche den Herrn verworfen, desiit (pisc. Beths.) a beneficiis. Man weiß nicht, war der Teich verschüttet, oder hatte er von Natur seine Heilkraft verloren. Tertullian giebt nichts näheres an.

halten. Das Herabsteigen des Engels, als der göttlichen Kraft, mußte der Gnosis gerade recht willkommen seyn; wie denn auch kein gnostischer Vater sich je daran gestoßen hat. — Mir bleibt, so lange man nicht bessere Gründe hat, die Auslassung in so alten und guten Zeugen unerklärlich.

De Wette und B. Bauer rufen gegen die diplom. Wahrscheinlichkeit der Unechtheit den exegetischen Zusammenhang der Erzählung zu Hülfe. V. 7. sagen sie, setze eine solche wunderbare Vorstellung von der Heilkraft des Teiches V. 4. voraus, und mache eine vorhergehende Erklärung der Art nothwendig. Auch sey nicht wahrscheinlich, daß der Evangelist V. 3. mit ξηρῶν geschlossen, und dann gleich mit V. 5. fortgefahren habe, vielmehr sey wahrscheinlich, daß der Verf., im Begriff die Oertlichkeit so genau zu beschreiben, wie V. 2., auch wohl noch mehr hinzugefügt haben werde.

Man kann zugeben, daß, wenn die Worte: ἐκδ. τὴν τ. ὕδ. κίνησιν V. 3. echt sind, dann eine genauere Erklärung hievon erwartet wird. Aber, wenn Joh. V. 3. bloß sagt, es habe in den Hallen immer ein großer Haufe von Kranken gelegen, so vermisse ich gar nichts, wenn er V. 5. gleich so fortfährt, darunter war auch einer, der war schon 38 Jahre krank. — Hätte Joh. irgend den Schein gegeben, die Scene sehr genau beschreiben zu wollen, so könnte man mehr Beschreibung erwarten. Aber Joh. eilt zum Heilakt und von diesem zur Rede. Endlich, wie kann man sagen, V. 7. verlange zu seiner Erklärung V. 4.? War die heilende Wasserbewegung eine natürliche, wozu dann eine wunderbare Erklärung? Nimmt man den Engel V. 4. weg, so war, was sonst V. 4. gesagt wird, aus V. 7. für jeden aufmerksamen Leser leicht abzunehmen. War aber nach Joh. Ansicht selbst wirklich ein Engel in dem Teiche, warum läßt er den Kranken V. 7. nicht auch von einem Engel sprechen? Oder hat Joh. hier etwa zu authentisch die Rede des Kranken referirt?

V. 5. Griesbach hat schon entschieden, daß τριάκ. καὶ ὀκτὼ ἔτη nach den Auctoritäten zu lesen sey. Aber wie construirt man damit das folgende ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ? Je nachdem als Hauptbegriff das Krankseyn, oder die Krankheitslänge gedacht wird, kann ἔχων entweder mit dem folgenden ἐν τῇ ἀσθενείᾳ, oder mit dem vorangehenden τριάκ. κ. ὀκτὼ ἔτη zusammen construirt werden. Im ersteren Falle würde ἔχων ἐν ἀσθενείᾳ für ἔχων ἀσθενῶς stehen, und τρ. κ. ὀκ. ἔτη als Accusativ der Zeitdauer zu nehmen seyn. Im zweyten Falle hat ἔχων an ἔτη seinen objectiven Accusativ, und ἐν τῇ ἀσθενείᾳ ist die nähere Zustandsbestimmung der Zeitdauer, welche der Arme vollbracht hat. Welche von beyden Constructionen verdient grammatisch und exegetisch den Vorzug? Wenn de Wette gegen die Construction ἔχων mit ἐν τῇ ἀσθ., einwendet, daß sich zu dem accus. temp. das partic. praes. nicht schicke, so ist dieß nicht entscheidend, denn das part. praes. steht nicht selten bey dem praeteritum von dauernden Zuständen. Aber allerdings entspricht die Construction von ἔχειν ἐν τῇ ἀσθ., zumahl mit dem Artikel, für ἔχ. ἀσθενῶς zu wenig der Analogie des N. T. Ich kenne nur noch das Paul. ἐν ἑτοίμῳ ἔχοντες 2 Cor. 10, 6. Dagegen ist ἔχειν mit objectiver Zeitbestimmung gerade bey Johannes häufiger s. V. 6. 8, 57. 11, 17. Nun geht aus V. 6. hervor, daß Joh. als Hauptbegriff die Krankheitslänge ansieht. Also scheint die Construct. des ἔχων mit τρ. κ. ὀκ. ἔτη den Vorzug zu verdienen. Ganz analog ist die von Bretschneider angezogene Stelle Joseph. Archäol. 7, 1. 1. ἤδη δ' αὐτοῦ δύο ἡμέρας ἔχοντος ἐν τῇ Σικέλλᾳ, und selbst Joh. 11, 21., nur daß in beiden Stellen die nähere Bestimmung eine örtliche ist. Offenbar ist auch bey dieser Construction der Artikel vor ἀσθενείᾳ statthafter, selbst das zwar in Cod. B. zweifelhafte, aber von CDL und einigen andern Zeugen gebotene, αὐτοῦ begreiflicher. Als krank wird der Mensch schon nach V. 3. gedacht; daher der Artikel.

V. 6. Ὁ Ἰησ. — γνούς, ὅτι πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει. Cod. Corb. fügt hinzu, in languore, Rd. in languore suo. Dieß ist die eine Erklärung der Formel χρόν. ἔχειν. Andere verstehen sie von dem Alter des Menschen. Die Formel steht nie absolut vom Alter, sondern ist immer eine Zeitbestimmung wie lange in Beziehung auf etwas anderes. So sagt Dio Chrysost. in einem Briefe [1]): πολὺν ἤδη τὸν χρόνον ἔχω, μὴ πρὸς αὐτὸν ἐπιστείλας. Das classische χρόνον ἔχει, es macht Umstände, kostet Zeit, kann hier nicht verglichen werden. Eben so wenig das Thucydideische καιρὸν ἔχειν 1, 42. Es fragt sich also, welches die nächstliegende Beziehung sey, welche nicht ausgedrückt zu werden brauchte? Euthymius versteht es von der πολυχρόνιος προσεδρεία. Ich glaube, daß er Recht hat, da κατακείμενον das Nächste ist, worauf die Formel ohne nähere Bestimmung bezogen werden kann. In κατακ. liegt zugleich das Krankdaniederliegen, aber es drückt doch zunächst das Daliegen aus. Ἐν τῇ ἀσθενείᾳ ist zu entfernt, um es zu ergänzen. Auch war dieß ja schon genauer bestimmt worden. In unserer Auslegung liegt aber nicht, daß der 38jähr. Kranke auch 38 Jahre am Teich gelegen hatte.

Woher Jesus wußte, daß der Kranke schon lange da lag? Wäre es ein Akt seines höheren Wissens (nemine indice, sagt Bengel,) gewesen, so würde αὐτὸς dabey stehen, oder ἐν ἑαυτῷ. Bauer will lieber die Anzahl der Krankheitsjahre mit Hengstenberg für symbolisch halten, für eine symbolisirende Sage, als zugeben, daß Jesus auf natürliche Weise von Andern erfahren habe, wie lange der Arme krank war. Aber genau genommen erfuhr Jesus nur, daß jener schon lange am Teiche gelegen. Warum konnte er dieß nicht im Augenblick erfahren von jedem Anwesenden? Als wenn die Evangelisten, um nur jede neckende

1) Vig. p. 252.

Frage neuerer Kritiker zu befriedigen, jede Kleinigkeit umständlich hätten angeben müssen!

Da jeder Kranke gern gesund wird, wozu die Frage θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι; Lightfoot und Semler meinten, es sey dabey licet sit sabbatum zu ergänzen. Aber dieß müßte ausgedrückt seyn. Auch würde dann wohl nicht erst V. 9. bemerkt werden: ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Endlich folgt aus V. 17., daß Jesus so etwas nicht gemeint haben kann. — Dr. Paulus und Andere halten den Kranken für einen bösartigen Bettler, der, erst 38 Jahr alt, vielleicht ein geringes Gebrechen zum Schein eines größern Uebels machte, um faul von dem wohlthätigen Mitleiden Anderer zu leben. Jesus habe dieß bald genug bemerkt, und erzürnt den Böswilligen gefragt: Willst du denn gesund werden? oder, deutlicher: Du scheinst nicht gesund werden zu wollen, sonst wärest du es längst. Dazu stimme die Antwort des Kranken V. 7, eine Beschönigung seines bösen Willens oder Nichtwollens, eben so gut, wie die höchst einfache Art Jesu, den Kranken zu heilen. Denn da der arge Mensch nur nicht habe gehen wollen, da er es doch gekonnt, so habe Jesus mit ernstem strengen Worte ihm aufzustehen und fortzugehen befohlen, und ihm so gleichsam Beine gemacht.

Aber wenn doch in der ganzen Erzählung keine Spur von einem muthwilligen Bettler ist, was hat man für ein Recht, den Mann dazu zu machen? Wie lange der Kranke dort lag, wird nicht gesagt. Nach häufigem Mißlingen hielt ihn die Hoffnung doch noch am Orte. Auch schickt sich zu einem solchen Hergange weder die an sich milde Form der Frage Jesu, noch die verständige Antwort des Kranken, noch endlich V. 14. Die Formel V. 8: ἔγειρε u. s. w., verglichen mit Matth. 9, 6. Mark. 2, 11., hat gar nicht den Ton einer zornigen Wegweisung, und ein böser Bettler würde wohl schwerlich sobald gegangen seyn.

Man kann Jesu Frage so verstehen, daß er sich des

langjährigen Kranken vorzugsweise erbarmt. Da er aber seine Heilkraft nicht an einem Widerwilligen versuchen will, so nimmt er mit der Frage vor allem den guten Willen des Mannes in Anspruch, oder, wenn man will, die Sehnsucht. Dieß erscheint dann als die Voraussetzung der sittlichen Seite der Heilung, welche Jesus V. 14. hervorhebt. Es könnte aber die Frage auch bloß zum Anknüpfungspuncte haben dienen sollen, da Jesus den guten Willen des Menschen voraussetzen konnte.

V. 7. In der Antwort ist sowohl nach den Zeugen, als nach sprachlicher Regel statt βάλλῃ zu lesen βάλῃ. Da immer nur von einem einmahligen Hineinwerfen die Rede seyn kann, so ist der Aorist nothwendig.

Wie, der Kranke hatte keinen, der ihm ins Wasser half? Unmöglich, sagt Bauer. Wer ihn täglich an den Teich trug, wie sollte der ihm nicht auch geholfen haben, ins Wasser zu kommen? Eine solche Hülfslosigkeit könne nur erdichtet seyn. Aber wer sagt denn, daß der Mann täglich an den Teich getragen wurde? Der Zustand war nicht absolut hülflos. Der Mann steigt selbst in das Wasser. Eine gehörige Badedirection würde freylich dem armen Manne eine beständige Hülfe gegeben haben. Aber waren die Kranken mehr sich selbst überlassen, so muß man wenig Hülflosigkeit und Erbarmungslosigkeit in der Welt gesehen haben, um die Klage des Mannes für reine Erdichtung zu halten.

V. 8. 9. Das Heilwort Christi hat die Heilung unmittelbar zur Folge. Aehnlich Matth. 9, 6. 7. Eben so entspricht V. 14. Matth. 9, 2. Durch diese Aehnlichkeit glaubt sich die neuere Kritik berechtigt, die Joh. Erzählung für eine überbietende Dichtung der synoptischen Sage zu erklären. Aber das Wunder ist dort nicht geringer, als hier, und die ganze Situation vor und nachher eine durchaus verschiedene. Warum blieb die überbietende Dichtung nicht bey dem ursprünglichen Stoffe stehen? Die Willkühr

hätte auch daraus ein ganz stattliches Mährchen zu machen gewußt. Oder konnte Christus eben nur einmahl einen Paralytischen heilen?

Statt des vulgären ἔγειραι haben die besten Handschriften ἔγειρε. Jenes ist sprachlich unstreitig richtiger, zumahl vor ἆρον. Aber eben dieß kann Grund der Aenderung gewesen seyn. Es scheint, als wenn die neutest. Unregelmäßigkeit überall in solchen Fällen ἔγειρε gebraucht hätte.

V. 10-16. Die Heilung am Sabbat giebt den Juden Anstoß und Anlaß zur Verfolgung. — Schon zur Zeit Jesu hatte der pharisäische Kleinigkeitsgeist auf dem Grunde von 2 Mos. 20, 8-11. (vgl. 23, 12. 31, 13-17.) Jerem. 17, 21. 22. Nehem. 13, 15 ff. eine solche Menge von Geboten und Verboten über den Sabbat zusammengehäuft [1]), und, was insbesondere die Krankenheilung am Sabbat betrifft, den allgemeinen Satz: omne dubium (omnis conservatio) vitae pellit sabbatum [2]) mit casuistischen Distinctionen und Exceptionen so verklausulirt, daß in den meisten Fällen den Laien nicht möglich war, Recht und Unrecht, Verbotenes und Erlaubtes gehörig zu unterscheiden. So geschah es, daß dem Einen erlaubt schien, was ein Anderer ängstlich mied.

Jesus und der Kranke hielten die Heilung und das Betttragen in Folge davon am Sabbat für keine Verletzung desselben. Die Juden, offenbar Kenner und Freunde der Satzungen, nach V. 33. wahrscheinlich Synedristen, welche den Armen zufällig treffen, stellen zunächst über das Betttragen den Geheilten zu Rede. In der Antwort des Letz-

1) S. Michaelis Mos. Recht Th. 4. §. 195. 196. Buxtorf Synag. Jud. p. 350-83.

2) Vergl. Tract. Joma 8, 6. (fol. 83. 1.). Die Gemara fol. 84. setzt hinzu: docent doctores nostri, quod curam gerant liberationis animae in sabbato, et qui festinat, ecce is maxime laudandus, nec opus est petere licentiam a synedrio. S. Dana dissert. de Christi curatione Sabbatica, vindicata ex legibus Judaicis, in Meuschen. N. T. ex Talm. illustr. p. 569 sqq. und Lightfoot und Schoettgen zu Matth. 12, 10.

teren V. 11. scheint außer der eigenen Entschuldigung auch der Satz zu liegen: omnis conservatio vitae pellit sabbatum. Die nachstellerischen Juden lassen die Entschuldigung für den Geheilten gelten, desto weniger halten sie den, der die Verletzung veranlaßt hatte, für entschuldigt. Aus ihrer Frage ergiebt sich, daß sie keine Zuschauer des Wunders gewesen waren.

V. 13. Der Geheilte kannte den, der ihn geheilt hatte, nicht. Daß er ihn vorher nicht kannte, ist begreiflich. Aber nach der Heilung konnte er es doch leicht erfahren. Joh. giebt als Grund an, Jesus habe sich eilends aus dem Haufen entfernt. Aber kannte ihn von diesem Niemand, der es dem Kranken sagen konnte? Nach Joh. war Jesus jetzt zum zweyten Mahle in Jerusalem am Feste. Es ist also möglich, daß er gerade diesem Haufen unbekannt war. Aber warum entfernte sich denn Jesus so schnell? Wenn man darauf antwortet, Jesus habe die leichtbewegliche Menge, wie 6, 15., gern gemieden, und ungern mit seinen Wundern Volksaufsehn gemacht, so kann man nicht sagen, dem widerspreche doch gar zu sehr V. 15. 18., da die mordsüchtigen Juden wohl schwerlich Lust gezeigt hätten, Jesum zum Könige zu machen. Denn dieser ὄχλος ist nicht einerley mit den nachherigen Ἰουδαίοις. Man kann sich das Verhältniß etwa so denken. Gerade der Joh. Christus ist am wenigsten darauf bedacht, durch Wunderthat den sinnlichen Volksglauben für sich zu erregen. Er verlangt geistigere Geneigtheit. Die Heilung am Teiche war bei Christo zunächst ein Act des Mitleids, des göttlichen Wohlthuns. Es versteht sich, daß sich darin seine δόξα offenbarte. Aber sich dadurch unter dem Haufen geltend machen zu wollen, zu besonderer Aufregung, davon ist er weit entfernt. Gerade nach Heilungen entzieht er sich auch bey den Synoptikern am liebsten. Wenn er nun, da gerade Sabbat war, zugleich voraussah, daß er dadurch auch die schon vorhandene gegnerische Stimmung reizen

werde, so begreift man um so leichter, warum er sich dem Volke, wie dem Geheilten augenblicklich entzog. Aber der neuesten Kritik ist nichts der Art wahrscheinlich. Selbst, daß die Heilung am Sabbat geschehen sey, hält sie für erdichtet. Aber dieser Zug der Geschichte fliegt doch nur in dem unauslöschbaren kritischen Brande aller der andern Züge, „in denen sie nichts zu erkennen vermag, was Geschichte ist", mit auf. Unglaublich soll nicht bloß seyn, daß der Geheilte nicht gleich nach der Heilung habe erfahren können, wer sein Wohlthäter gewesen, sondern auch, daß er dieß nachher erfahren habe, zufällig und augenblicklich mit Jesu im Tempel zusammentreffend. Und eben so sey unglaublich, daß Jesus bis dahin die sittliche Warnung, welche doch bey der ganzen Sache das Wichtigere, das Wesentliche war, auf gut Glück verschoben habe. Aber seit wann hindert das zufällige Zusammentreffen nähere Erkundigung und Bekanntschaft? Wie kurz oder lang Jesus mit dem Manne im Tempel zusammentraf, sagt Johannes nicht. Aber weiß es die Kritik? Was aber ist glaublicher, als daß Jesus dieß zufällige Zusammentreffen zu einer Warnung für den Geheilten benutzte, wozu sich im Augenblicke der Heilung die schickliche Gelegenheit nicht darbot? Christus hat wohl manche geheilt, denen das *μηκέτι ἁμάρτανε* nöthig war, und denen er es eben nicht sagte.

Ueber die schwankende Leseart *ἰαθεὶς* und *ἀσθενῶν* kann man nicht mit Semler so entscheiden, daß keins von beyden zu lesen sey. Kein Zeuge hat eine Spur der Auslassung. Aus inneren Gründen möchte man *ἀσθενῶν* vorziehen, weil es im Contexte der Erzählung (s. V. 10.) weniger erwartet wird. Aber die Auctorität des Cod. D. und einiger Handschriften der alt lateinischen Uebersetzung ist nicht stark genug. *Ἐξένευσεν*, im N. T. ein *ἅπαξ λεγ.*, erklärt Chrysost. durch *ἐξέκλινεν*, was im N. T. auch nicht viel häufiger ist, und absolut gesetzt in der Bedeutung Entweichen darin nicht vorkommt.

V. 14. Vergl. über das Gelegentliche und Schickliche dieser Ermahnung V. 13. Sie deutet auf einen sittlichen Grund der Krankheit hin. Mit der Sünde kehrt die Krankheit wieder. Jeder Rückfall macht das Uebel schlimmer: *χεῖρόν τι*. Eine alte wahre Erfahrung, kein Jüdisches Vorurtheil. Vorurtheil und Irrthum ist nur das, wenn jede Krankheit in jedem gegebenen Falle unmittelbar aus der Sünde abgeleitet wird. Aber wie entschieden erklärt sich Jesus selbst dagegen Kap. 9, 1 ff.! Ueber die richtige Stellung *χεῖρόν σοί τι* entscheidet die Einstimmigkeit der besten Handschriften.

V. 15. Es liegt nahe zu fragen, in welcher Absicht der Geheilte den Juden die Anzeige gemacht habe? Euthymius sagt, *οὐχ ὡς ἀγνώμων, ἵνα προδώσει, ἀλλ' ὡς εὐγνώμων, ἵνα ἀνακηρύξῃ τὸν εὐεργέτην*. Aus undankbarer Verrätherey gewiß nicht, bemerkt Chrysostomus, denn dann würde die Anzeige lauten: der mir geboten hat, nimm dein Bett und gehe hin, heißt Jesus. Dieß ist vielleicht zu fein. Aber Dankbarkeit war wohl auch nicht die Ursache der Anzeige. Semler nimmt das sicherste: quo animo ille homo id indicatum iverit, incertum est. Aus *ἀνήγγειλε* läßt sich nichts schließen. Bengels Vermuthung aber, daß der Geheilte theils aus Gehorsam gegen die Obrigkeit, theils um sich zu rechtfertigen, die Anzeige gemacht habe, scheint die natürlichste zu seyn.

V. 16. Die vulgäre Lesart: *καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι*, wird von bedeutenden Auctoritäten bey Griesbach ausgelassen. V. 18. echt und schicklich, geben die Worte hier einen unschicklichen Zusatz. Wie konnten Gesetzeskundige wegen einer Sabbatsverletzung, die noch nicht klar war, suchen, Jesum zu tödten? *Διώκειν* ist weder capitis accusare, noch ein förmliches Verfolgen oder Anklagen vor Gericht. Dieser classische Sprachgebrauch findet im N. T. gar nicht statt, und das Folgende sieht gar nicht aus, als habe Jesus vor Gericht gestanden.

Auch wenn die Worte κ. ἐζήτ. u. s. w. ausfallen, darf διὰ τοῦτο doch nicht mit dem folgenden ὅτι verbunden werden; es bezieht sich auf die Anzeige V. 15., und ὅτι enthält den näherbestimmenden Grund.

V. 17 - 47. folgt die durch die Verfolgung veranlaßte Rechtfertigungsrede Christi.

V. 17. Ἀπεκρίνατο (vergl. 2, 18.) zeigt, daß die Rede durch die Verfolgung veranlaßt war. Wahrscheinlich gingen ausdrückliche Vorwürfe voraus, aber keine gerichtliche. Die Erklärung Jesu beruht auf der gemeinsamen Voraussetzung, daß die göttliche Sabbatsruhe 1 Mos. 2, 1-3. der Typus und Grund des Sabbatsgesetzes 2 Mos. 20, 10. 11. sey. Jesus will das Sabbatsgesetz selbst nicht aufheben, sondern den Mißverstand und Mißbrauch. Die Juden nahmen die Ruhe Gottes nach der Schöpfung, wenigstens in der Anwendung auf das Sabbatsgesetz, so absolut, daß es scheinen konnte, als wenn sie die göttliche Erhaltung und Regierung der Welt, welche sie doch anerkannten, für keine Thätigkeit hielten, oder alle unmittelbare, immerwährende lebendige Beziehung Gottes zur Welt leugneten. Jesus geht daher davon aus, daß Gottes Ruhe von der Schöpfung seine fortgehende Wirksamkeit in der Erhaltung und Regierung der Welt nicht ausschließe. Dieß konnten die Juden ohne Gotteslästerung nicht leugnen. Sie mußten also auch gelten lassen, was er hinzusetzt, κἀγὼ ἐργάζομαι. Das gebietende Vorbild Gottes lag ja auch in der Sabbatsruhe nach dem Gesetze. Dieser Argumentation konnten sie nichts entgegensetzen. Aber in ihrem Hasse greifen sie das ὁ πατήρ μου und das gleichsetzende κἀγὼ V. 17. auf, und machen daraus einen zweyten, ungleich wichtigeren Anklagepunct.

V. 18. Im Allgemeinen hat Jeder das Recht, im Bewußtseyn der Kindschaft Gottes, Gott seinen Vater zu nennen. Aber im Munde des Messias, des Sohnes Gottes vorzugsweise, hat ὁ πατήρ μου einen besondern Sinn.

Gott ist sein Vater vorzugsweise ἴδιος πατήρ, und so stellt er sich ihm auf besondere Weise gleich. Gewohnt, von Gott, wenn sie ihn Vater nannten, unser Vater zu sagen, zu welchem jeder Theokrat im gleichen Rechte stehe, aber nicht in dem Rechte, sich von dem Gesetze zu entbinden, finden die Juden in der Aeußerung Christi eine Art von Gotteslästerung, vgl. 10, 33., und deßhalb wollen sie ihn tödten. Sohn Gottes und Davidssohn mochten ihnen als gleiche Bezeichnungen des Messias gelten. Aber es war doch mehr der Sohn Davids, den sie im Gottessohne fanden, als umgekehrt. Hätten sie auch nur den Sohn Davids in Jesu recht erkannt gehabt, so würden sie an der Erklärung Jesu wohl weniger Anstoß genommen haben. Aber auch dieß war ihnen wenigstens noch sehr zweifelhaft, ja unwahrscheinlich, bey seiner Willkühr gegen das Gesetz.

Ueber μᾶλλον ἐζήτ. sagt Bengel, modo persequebantur, nunc amplius quaerunt occidere. Hiernach würde also μᾶλλον nur das ἐζήτουν intendiren, und vergleichend die Steigerung des Hasses vom Verfolgen bis zum Tödtenwollen andeuten. Aber, wenn nicht Joh. in dem διώκειν schon das Tödtenwollen mitdachte, konnte er nicht gut sagen, μᾶλλον ἐζήτουν ἀποκτεῖναι. Es liegt eine Prägnanz im Ausdrucke, aber eine undeutliche.

Eine kurze Disposition der Verantwortung Jesu von V. 19 bis 30. wird die Auslegung des Einzelnen erleichtern.

Jesus nimmt von dem, was er V. 17. gesagt hatte, nichts zurück, sondern rechtfertigt es. Auch widerlegte er die Schlußweise der Juden V. 18. eigentlich nicht. Sie hatte ihre Wahrheit. So macht er gewissermaßen den Vorwurf zum Thema seiner Verantwortung [1]), indem er zeigt, in welchem Sinne und Grade er gleich dem Vater wirke. Er setzt voraus, daß ihm, als dem wahrhaftigen Messias, jenes ἴσον εἶναι τῷ θεῷ wahrhaft zukomme. Aber warum beweist

1) Vgl. 10, 33 ff., wo Jesus ähnlich verfährt.

er nicht vor allen Dingen, daß er der Messias sey? — Die Juden verlangten äußere Beweise, Zeichen und Wunder. Wenn sie aber die bisherigen σημεῖα seiner δόξα verwarfen, und das eben gegebene Heilwunder schon darum nicht anzuerkennen vermochten, weil es eine ihrer Satzungen zu verletzen schien, wie hätte er auf diese Weise ihnen helfen können, wenn er auch gewollt hätte? Aber er wollte auch nach den Synoptikern nie Wunder durch Wunder bewähren. Ihm blieb in solchen Fällen nur das Zeichen des Jonas, die Predigt. In dieser aber verfährt er nie so, daß er irgendwie von Außen her erst bewiese, er sey der Messias; sondern aus dem entschiedenen Bewußtseyn seiner Messianischen Würde zeigt er in Rede oder That, je nach den verschiedenen Veranlassungen, die darin liegenden Kräfte, Rechte und Machtvollkommenheiten auf. Kraft seiner Messiasdoxa als Sohn, behauptet er, daß er in dem Messianischen Reiche abhängig von dem Vater aus bloß menschlicher Kraft und Willkühr nichts, in der Gleichheit mit dem Vater aber alles zu thun vermöge und berechtigt sey, was auch der Vater V. 19. Dieß liegt in dem Begriffe des Sohnes Gottes. Aber eben diese Gleichheit bedurfte der weiteren Rechtfertigung.

Schon was er bisher vollbracht habe, meint er, müsse die Gleichheit kund thun. Aber noch Größeres stehe bevor und sey im Werke. Das sey das Werk der Todtenerweckung und des Gerichts, welches beydes er Kraft göttlicher Vollmacht als Sohn zu vollbringen, und bereits angefangen habe auszurichten. Konnte er von diesem Werke in der Gegenwart keinen schlagenden Beweis geben, so berief er sich vergebens darauf. Aber er erklärt, daß er in diesem Geschäft schon begriffen sey, und Alle davon Erfahrung machen könnten. Indem er die Hörenden und Nichthörenden unter den Todten unterscheidet, sodann dem Hören seiner Stimme das Glauben an sein Wort gleichsetzt, giebt er deutlich zu verstehen, daß er

eben das Mess. Werk der geistigen Belebung und Scheidung der Welt meint. Je mehr er erklärt, daß er in diesem Werke die volle Freyheit des Sohnes Gottes habe, also unabhängig sey von allem Jüdischen Particularismus und Satzungswesen, desto mehr erregt er zunächst nur das zweifelnde Staunen der Gegner. Aber er überbietet ihr Staunen durch noch Größeres, indem er sich auch das zu jenem geistigen Erweckungs- und Gerichtsamte wesentlich gehörige, ihm ebenfalls vom Vater übertragene Amt der allgemeinen Todtenerweckung und des Gerichts am Ende der Messianischen Zeitperiode zuschreibt. Dieß war ein anerkannt Messianisches Werk. Es kam also für die Gegner nur darauf an, ob sie sein eigenes Zeugniß, daß er in diesem Sinne der Messias sey, gelten lassen wollten. Dieß aber thaten sie nicht, und so sieht sich Jesus genöthigt, eben in Beziehung hierauf, bey V. 31. seiner Rede eine andere Wendung zu geben.

Was die Erklärung des Abschnitts V. 19 - 30. im Einzelnen betrifft, so hat die Rede Jesu V. 19 und 20. offenbar etwas Bildliches, oder vielmehr Analogisches. Die Analogie des menschlichen Verhältnisses liegt aber nur im Hintergrunde der Darstellung. Es findet keine eigentliche Vergleichung Statt. Auch würde bey genauerer Erwägung sich bald zeigen, daß auf dem menschlichen Gebiete weder jene reine Abhängigkeit des Sohnes vom Vater, noch jene hohe Gleichheit Statt findet. Vielmehr ist dieses eigenthümliche Verhältniß zwischen ihm und Gott das wesenhafte Urbild für alles analoge menschliche Verhältniß. Wenn nun Jesus V. 19. eben aus jenem eigenthümlichen Verhältnisse sagt: οὐ δύναται ὁ υἱὸς u. s. w., so kann damit weder das Nichtschickliche [1]), noch das Nichtwollen [2]), sondern nur die innere Unmöglichkeit überhaupt, welche aber in der besonderen Gemeinschaft des

1) Dieß meinte Grotius.
2) So erklärt Lampe.

Vaters mit dem Sohne liegt, gemeint seyn. Des Vaters Thun ist des Sohnes Vorbild, bestimmt des Sohnes Willen. So ist's diesem unmöglich, etwas rein von sich selber, ἀφ' ἑαυτοῦ, zu thun.

In dem ἀφ' ἑαυτοῦ liegt eine populäre Abstraction. Der Sohn wird in seiner menschlichen Erscheinung abstract gedacht. In lebendiger Wirklichkeit ist Christus der menschgewordene Logos. In diesem aber ist göttliches und menschliches Wollen und Können Eins. Das βλέπειν drückt mit populärer Lebendigkeit das Achtunggeben des auf den Vater schauenden, des Vaters Wirken anschauenden Sohnes aus. In diesem Zusammenhange darf weder βλέπειν durch Wissen, noch δεικνύειν V. 20. durch Lehren erklärt werden. Der Gedanke verliert dadurch seine bildliche Lebendigkeit.

Die beyden Sätze V. 19., durch γὰρ verbunden, verhalten sich logisch zu einander so, daß, da der erste Satz eigentlich zwey Behauptungen enthält, — einmahl, daß der Sohn nichts aus sich selber zu thun vermag, sodann, daß er nur thut, was des Vaters Vorbild ihm zeigt, — diese zweyte positive Behauptung dadurch nicht sowohl begründet als vielmehr entwickelt wird, daß der Sohn in dem eigenthümlichen Verhältnisse zum Vater alles thut, was dieser, aber eben nur dieß und nichts anderes. Dieß ist nur das Abstractum von dem positiver ausgedrückten Gedanken, daß des Sohnes Werke die Werke des Vaters sind. In dem ὁμοίως könnte angedeutet scheinen ein Unterschied zwischen der Form des Handelns und dem Inhalt desselben ταῦτα. Allein in der That wird durch ὁμοίως das Moment des Gleichthuns nur mehr hervorgehoben.

V. 20. bezieht sich γὰρ auf den ganzen folgenden Satz, nicht bloß auf φιλεῖ. Statt φιλεῖ lesen D, Origenes, Chrysostomus und 6 Codd. bey Matthäi ἀγαπᾷ. Verc. hat amat, was dem ἀγαπᾷ entspricht. Unterscheidet sich

φιλεῖν und ἀγαπᾶν bey Joh. so, daß jenes mehr die persönliche Freundschaftsliebe ausdrückt, s. 11, 3. 36. (21, 15 ff.), so ist das hinlänglich beglaubigte φιλεῖ gerade in diesem Zusammenhange der entsprechendere Ausdruck, wofür man leicht das bey Joh. sonst gebräuchlichere ἀγαπᾷ substituirte. Aller Gemeinschaft Grund und Inhalt zwischen dem Vater und dem Sohne ist die persönliche Liebe des Vaters zum Sohne. So ist es wesentlich eben so sehr ein ethisches Verhältniß, als ein natürliches. In dieser Liebe zeigt der Vater dem Sohne sein ganzes urbildliches Thun, und der Sohn versteht es. Dahin gehört auch das Wirken, das heilsame, am Sabbath. Aber fährt Christus fort, Größeres noch, als jene Heilung und was Ihr sonst von Werken gesehen habt, τούτων, wird der Vater dem Sohne zeigen und der Sohn thun, daß Ihr Euch wundern sollt.

Die Verwunderung ist in der göttlichen Zweckbestimmung der Anfang des Aufmerkens auf das göttliche Thun, und soll zur Verehrung des Sohnes wie des Vaters führen, s. V. 23.

Das Größere wird V. 21–30. im Allgemeinen bezeichnet als das Messianische Werk der Todtenerweckung und des Gerichts.

Wie aber, in welchem besonderen Zusammenhange und Sinne?

Von jeher sind die Exegeten hierüber verschiedener Meinung gewesen. Im Allgemeinen kann man zwey Hauptrichtungen in der Auslegung unterscheiden.

Die mehr der kirchlichen Orthodoxie ursprünglich angehörige Auslegung will das οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ und das ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ V. 21. 22., und sonach die ganze Stelle bis V. 30., von der sogenannten physischen Todtenerweckung, sowohl der particulären, von welcher Lazarus, der Jüngling zu Nain und die Tochter des Jairus einzelne Beyspiele seyen,

als auch der allgemeinen und dem damit verbundenen jüngsten Gericht verstanden wissen. Die mehr heterodoxe Auslegung hingegen versteht die ganze Stelle von der Erweckung der geistig Todten und dem damit verknüpften Gericht über die Fähigkeit und Würdigkeit der zum neuen ewigen Leben schon jetzt zu Erweckenden.

So, in diesem reinen Gegensatze, hat keine der beyden Auslegungen die Wahrheit. Hören wir zunächst, wie sie sich selbst gegeneinander rechtfertigen und bestreiten.

Zugestanden, sagen die Vertheidiger der ersteren, daß νεκρὸς in der Schrift vom geistig Todten gebraucht werde, wie z. B. Röm. 6, 13. Ephes. 5, 14; ferner, daß ἐγείρειν, zumahl ζωοποιεῖν in manchen alt- und neutestam. Stellen, wie Ephes. 5, 14. Jesaias 26, 19., tropisch zu nehmen sey: so widerspricht einer solchen Auslegung der Worte hier besonders Vers 28 und 29., wo der deutlich enthüllte Zusammenhang und der synonyme Ausdruck von νεκροί, οἱ ἐν τοῖς μνημείοις V. 28. wegen der folgenden ἀνάστασις ζωῆς und κρίσεως jede tropische Bedeutung ausschließt. Der allerdings schwierige Zusammenhang der Rede, worauf hier alles ankommt, ist dem hermeneutischen Kanon gemäß zu entwickeln, daß Jesus, wie die Worte καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα u. s. w. V. 20. und das ἔρχεται ὥρα V. 25 und 28. deutlich anzeigen, hier nicht von gegenwärtigen, sondern zukünftigen Erweisungen seiner Messiaswürde und zwar gemäß den Messiasideen der Juden spricht. Das καὶ νῦν ἐστιν V. 25. ist kein gültiger Einwurf, da es sich nur parenthetisch auf die Erweckung der Tochter des Jairus, des Jünglings zu Nain und des Lazarus bezieht. Wofern also nur jener hermeneutische Kanon richtig ist, so hat Jesus, der Jüdischen Hoffnung, daß der Messias einst die Todten erwecken und das Gericht über die Völker halten werde, entsprechend, unter der Todtenerweckung keine andere, als die allgemeine, also die physische, unter dem Gericht aber das

jüngste verstanden. Die zweifache ἀνάστασις Vers 29. spricht deutlich dafür. Nach diesen Versen aber (V. 28 und 29.), dem Resultat der ganzen Argumentation, ist alles Vorhergehende auszulegen, also sowohl V. 21 und 22., worin das Thema der Rede bis V. 30. angegeben, als auch V. 25., worin die Parallele zu V. 28 und 29. enthalten ist. Der Einwurf, daß das οὓς θέλει Vers 21. an die physische Todtenerweckung zu denken nicht erlaube, wird durch die Bemerkung abgewiesen, daß Jesus ja nicht sage, οὓς θέλει ἐγείρει, sondern ζωοποιεῖ. Jenes nämlich, wozu sich das οὓς θέλει allerdings nicht schickt, weil es allgemein ist, läßt er hier aus, (erst V. 25-28. spricht er davon, wie auch das ἐγείρειν ihm zukomme,) das ζωοποιεῖν aber, das Seligmachen der Auserwählten unter den vom Tode erweckten bezeichnend, also das ἐγείρειν voraussetzend, fordert ein οὓς θέλει, weil es auf der κρίσις des Sohnes Gottes, von der V. 22. die Rede sey, beruht. Gerade die Verbindung beyder Verse durch γὰρ V. 22. bestätigt die Richtigkeit dieser Bemerkung.

Unmöglich, sagt die entgegengesetzte Auslegung, können V. 28 und 29. das Resultat der ganzen Rede enthalten, und darnach V. 21-27. ausgelegt werden; viel natürlicher ist das umgekehrte Verhältniß. Wäre der Hauptgedanke die zukünftige Todtenerweckung am jüngsten Tage, so würde Jesus die ganze Kraft seiner Beweisführung auf etwas rein Zukünftiges, wovon keiner der Hörenden gegenwärtig etwas erfahren konnte, gebauet, und so den Zweck seiner Vertheidigung verfehlt haben. Nur wenn Jesus unter den ἔργοις V. 20. das moralische Todtenerwecken und Richten in der Gegenwart versteht, spricht er zweckvoll. Daß er aber nur von etwas schon Gegenwärtigem rede, beweist die mit wenigen Ausnahmen vorherrschende Form des Präsens. Zwar wird V. 25. etwas Zukünftiges bezeichnet, aber der Zusatz καὶ νῦν ἐστιν verwandelt auch dieses Zukünftige zum Theil wieder in ein Gegenwärtiges. Allerdings findet

V. 28 und 29. eine Beziehung auf die zukünftige Auferstehung und das letzte Gericht Statt, aber im Zusammenhange der Stelle wird diese Vorstellung nur symbolisch gebraucht für die von V. 21 an herrschende Idee der geistigen Belebung und des innern sittlichen Gerichts. Wer umgekehrt ζωοποιεῖ V. 21. von der physischen Todtenerweckung erklärt, mag zusehen, wie er dem οὓς θέλει irgend einen vernünftigen Sinn abgewinnt. Von den drey leiblichen Todtenerweckungen Jesu, welche gemeint seyn könnten, war vielleicht noch keine einzige jetzt schon geschehen. Die Hauptsache aber ist, daß sich in denselben zwar die göttliche Macht des Erlösers, nicht aber sein freyer göttlicher Wille besonders kund thut. Ja, die Auswahl jener drey Personen könnte eher als Willkühr erscheinen, wenn keine besondere Veranlassung zu ihrer Wiederbelebung gegeben war. Die Auslassung des ἐγείρειν auf Seiten des Sohnes zeigt deutlich, daß hier von der Mittheilung der ζωὴ αἰώνιος in jedem Moment des Glaubens an den Erlöser die Rede sey. Eben so ist die κρίσις V. 22. die gegenwärtige Scheidung des Unwürdigen vom Würdigen für das neue sittliche Reich. Wie man auch V. 28 und 29. geistig deuten und beziehen möge, ob auf die zukünftige geistige Erweckung der Welt durch die Lehre Jesu und der Apostel Kraft des Evangeliums, immer sey V. 28 und 29. nur ein bloßer Zusatz zu dem V. 21–27. schon vollendeten Beweise, der eine Behauptung, wie die, daß Jesus dereinst am Ende der Tage die leiblich Todten erwecken werde, nicht vertrage.

Es ist nicht schwer, auf beyden Seiten neben dem Richtigen das Unrichtige zu entdecken, wodurch jede gegen die andere Unrecht bekommt.

Unstreitig hat die heterodoxe Auslegung Recht, wenn sie behauptet, V. 25. sey im genauen Zusammenhange mit V. 24. nicht nur von etwas Gegenwärtigem, sondern auch von einem rein geistigen Neubeleben der sittlich Todten

durch die φωνή, d. h. den λόγος des Messias (das Evangelium), die Rede. Enthält nun V. 25. die Summe der Gedanken von V. 21. an, so muß auch das zweydeutige ζωοποιεῖ V. 21. von dem geistigen Lebendigmachen durch das gegenwärtige Wort des Erlösers verstanden werden. Dagegen behält die orthodoxe Ansicht darin Recht, daß V. 28 und 29. von etwas rein Zukünftigem und zwar von der zwiefachen Auferstehung und dem Weltgerichte handelt. Wenn aber die Einen die ganze Rede von V. 21 ff. nach V. 28 und 29., die Anderen diese beyden Verse den von ihnen geistig gedeuteten Worten von V. 21. an gemäß auslegen, so haben eben beyde Unrecht. Es lassen sich recht gut beyde Gedankenreihen im Verhältniß des Fortschritts von der einen zur andern denken, keine schließt die andere aus. Es kommt nur darauf an, die Unterschiede und das Verhältniß beyder zu einander exegetisch gehörig zu bestimmen. Aber sowohl die eine, als die andere Auslegung hat den wesentlichen, V. 25. durch das καὶ νῦν ἐστιν, was V. 28. fehlt, so wie durch das beschränkende οἱ ἀκούσαντες ζήσονται V. 25, was V. 28. ebenfalls fehlt, deutlich bezeichneten Unterschied zwischen den parallelen Sätzen V. 25 und 28 übersehen, und den fortschreitenden Beweisgang V. 28. nicht gehörig beachtet.

Zur Auffindung der richtigen Auslegung, welche zwischen den beyden rein entgegengesetzten Auslegungsweisen in der Mitte liegt, gehen wir davon aus, daß Jesus sich V. 28 und 29. offenbar an die Messianischen Vorstellungen der Juden anschließt. In solchen Accommodationen Christi lag aber immer zweyerley. Er nahm auf, was in jenen Vorstellungen der Wahrheit unmittelbar entsprach. Was aber darin zwar aus wahrem Grunde hervorgegangen, aber mehr und weniger durch sinnliche Denkweise und Beschränktheit verdunkelt und seines wahren Sinnes, Gehaltes und Zusammenhanges beraubt war, dem gab er den wahren geistigen Sinn und Zusammenhang, die vorhan-

denen Formen und Darstellungsweisen beybehaltend, aber neu erfüllend, je nachdem die Bedürfnisse und Fähigkeiten seiner Zuhörer es gestatteten oder forderten. Jesus wollte in unserer Stelle nicht voraussetzungslos, sondern, wie er schon V. 17. gethan hatte, an die gegebenen Vorstellungen der Juden anknüpfend zeigen, daß er als Sohn das Größte zu thun berechtigt sey, Todte zu erwecken und Gericht zu halten. Es fragt sich also zunächst: Welches waren zur Zeit Jesu und der Apostel die herrschenden Lehren der Juden von der Messianischen Todtenerweckung und dem Messianischen Gericht?

Schon die Propheten des A. B. hatten geweissagt, daß der Messias dereinst das gesunkene Volk wieder aufrichten, und aus dem Tode der Knechtschaft zu einem neuen Leben der Freyheit und Herrschaft wieder erwecken werde. Ezechiel stellt dieses Messianische Hauptwerk unter dem Bilde der Todtenerweckung dar K. 37, 1–14., wahrscheinlich unter der Voraussetzung des Glaubens an die Auferstehung der Todten [1]). Eng verbunden mit der Wiederherstellung des Volkes Gottes durch den Messias ist bey den Propheten das Gericht des Herrn über die Völker, welche der strafende Zorn Jehovas vernichten werde. Aus Jes. 26, 19. vergl. Kap. 14. sieht man, daß sich schon zur Zeit dieser Weissagung der Glaube an die Auferstehung der Todten, aber nur der Gerechten (der Israeliten), an die Idee des neuen messianischen Reiches eng anschloß. Vollkommen deutlich ist diese Verbindung Daniel 12, 2. 13. Hier ist von einer wirklichen Auferstehung der Todten zur Zeit der messianischen Errettung die Rede, aber einer particulären, nemlich der Israeliten [2]). Damit ist das Messianische Ge-

1) S. Ewalds Propheten 2. S. 351.

2) S. Daniel übersetzt und erklärt von Bertholdt Seite 792 ff. Da es Daniel 12, 2. heißt רַבִּים, so kann ich Hävernick zu d. St. nicht beystimmen, der, indem er willkührlich mit Calvin multos pro omnibus nimmt, die Stelle von der universellen Auferweckung erklären will.

richt verbunden, im Volke selbst, sofern die Einen auferstehen werden zum ewigen Leben, die Andern zu endloser Schmach.

Wir sind aus Mangel an Quellen nicht im Stande, den Entwicklungsgang dieser alttestamentlichen Ideen bis zur neutestamentlichen Gestalt im Einzelnen nachzuweisen. Aber wir können gleichsam im Hintergrunde des N. T. eine zusammenhängende Reihe der Jüdischen Vorstellungen vom Mess. Reiche deutlich genug entdecken, aus welchen Jesus und die Apostel die Anknüpfungspuncte und Darstellungsmittel der Christlichen Wahrheit genommen haben [1]).

Gewiß ist, daß die Juden zur Zeit Jesu mit dem Messianischen Hauptwerke, der Befreyung des Volkes von seinen Feinden, der Erlösung und Versöhnung Israels, die Auferstehung und das Gericht verbunden dachten. Diese beyden Momente lagen wesentlich in der Idee des Reiches Gottes. Sollte dieses das Volk in seiner vollen historischen Continuität und Integrität umfassen, so mußte es eine Auferstehung der Todten zum Messianischen Heile geben. Konnte ferner das Volk an dem Messianischen Heile nur in voller theokratischer Reinheit Theil nehmen, so mußte mit der Messianischen Reichsstiftung nothwendig ein scheidendes, reinigendes Gericht verbunden seyn. Die Auferstehung der Todten wurde natürlich zunächst auf das theokratische Volk beschränkt. Ihr bestimmter Begriff und Ausdruck ist die *ἀνάστασις τῶν δικαίων* Luk. 14, 14. Andererseits galt das Gericht zunächst als strafendes nur der untheokratischen Welt. Von dieser sollte eben durch das Messianische Gericht das theokratische Volk der Frommen, Gerechten befreyet werden. Allein nun wurde je länger je mehr die Auferstehung der Todten als ein allgemeines Gesetz der menschlichen Natur aufgefaßt. Auch unterschied man schon seit

1) Vergl. Bertholdt Christologia Judaeorum etc. §. 35–42. De Wettes bibl. Dogm. §. 203–205. v. Cöllns bibl. Theol. Bd. 1. §. 126 ff.

der Prophetenzeit im Volke selbst die Masse der Ungehorsamen und den kleinen Rest der wahren Gottesknechte, auf welchem die Verheißung des Messian. Heiles vorzugsweise beruhte. So mußte, während die Auferstehung sich auch auf die Völker erstreckte, dem Messianischen Gerichte auch das Volk Gottes unterworfen werden. Je mehr sich nun die Idee des Messianischen Reiches erweiterte, dergestalt, daß es Himmel und Erde und den ganzen Zeitlauf der Welt bis zu ihrer Vollendung umfassend gedacht wurde, desto mehr entstand die Aufgabe, in der Stiftung und Entwicklung des Reiches die verschiedenen Momente der Auferstehung und des Gerichts bestimmter zu sondern und eine gehörige Reihefolge dafür festzustellen. Auf diese Weise trat allmählich unter den Juden folgendes prophetische Schema der Geschichte des Messianischen Reiches hervor. Das Messianische Heil kommt, wie aus den Juden, so zunächst auch zu den Juden, den verlorenen Kindern des Hauses Israel. Nach der Verheißung nimmt daran Theil der ganze Saame Abrahams, das Volk Gottes in seiner Integrität. So müssen also die zur Zeit der Aufrichtung des Reiches bereits entschlafenen Frommen erweckt werden. Aber weil nur die wahrhaft Frommen im Volke daran Theil nehmen können, so ist wesentlich mit dieser Auferweckung ein Messianisches Gericht über das Volk selbst verbunden. Nun sammelt und vereinigt der Messias alle Erwählten und giebt ihnen das Reich. Allein dieses Reich, obwohl zunächst nur dem Volke Israel bestimmt, ist doch ein Weltreich, welches die ganze Erde beherrschen soll. Es hat also auch die Bestimmung, alles was unter den Völkern irgend zur Theokratie fähig ist, in sich aufzunehmen, und sich so über die ganze Erde zu verbreiten, in fortschreitender Ueberwindung aller antitheokratischen Mächte. Dieß ist die zeitliche, irdische Entwicklung des Reiches. Je nachdem man verschiedene Zahlenschemata der Theokratie zum Grunde legte, bestimmte man diese irdische Entwick-

lungszeit des Reiches auf tausend Jahre oder weniger. Am Ende aber dieser Zeit tritt die Messianische Weltvollendung ein. Diese Vollendung entspricht dem zeitlichen Anfang, d. h. wie hier Auferstehung und Gericht wesentlich war, so dort. Nur, daß dort die Auferstehung wie das Gericht allgemein oder absolut die ganze Menschheit, Gute und Böse, umfassen wird. Daß die Messianische Auferweckung und das Messian. Gericht nicht unabhängig von der Person des Messias gedacht wurde, versteht sich. Ursprünglich wurde zwar jenes als Werk der göttlichen Allmacht, dieses als Akt der göttlichen Gerechtigkeit Jehova zugeschrieben. Allein, sobald man einmahl angefangen hatte, sich den Messias als Vermittler göttlicher Werke in der Welt zu denken, lag es nahe, dem Messias auch die Messianische Todtenerweckung und das Gericht als übertragenes göttliches Werk beyzulegen. Es mochte die Volksvorstellung darüber schwanken. Aber aus dem Zusammenhange der ganzen Messiaslehre der Zeit folgte dieser Gedanke mit Nothwendigkeit. So wird er auch von Christo, Matth. 24, 30. 31. 25, 31 ff. (vergl. Offb. Joh. 20, 11 ff.) nicht als etwas Neues, erst zu Beweisendes behandelt, sondern vorausgesetzt und nur genauer entwickelt.

Ist nun, wie wir annehmen können, diese Jüdische Vorstellungsreihe die Voraussetzung oder der zur Anknüpfung dienliche Hintergrund der Rede Jesu, so fragt sich, wie er denselben behandelt hat?

Jesus will die Aufmerksamkeit der Juden von den einzelnen ἔργοις, über deren Beweiskraft und Messianische Dignität eben im Einzelnen sich immer streiten ließ, auf etwas dem vollbrachten Werke der Heilung zwar Analoges, aber Höheres, ja Höchstes hinrichten, worin die Wurzel und Summe all' seiner Werke und deren letzte Rechtfertigung liegt. Dieß war nach den Messiasideen der Zeit das Messianische Werk der Todtenerweckung und des damit wesentlich verknüpften Gerichtes. Konnte er zeigen, daß er

zu diesem Werke wirklich den Beruf habe, so war er auch wegen V. 17. vollkommen gerechtfertigt. Aber er mußte zeigen, daß er dieses Werk bereits in der Welt vollbringe. Erwarteten nun die Juden von dem Messias bey dem Beginn seines Reiches die Erweckung der entschlafenen Frommen und das Gericht über die Unfrommen, so konnte er sich dieses Werk freylich nicht zuschreiben, wie die Juden es zunächst verstanden, von der Erweckung der leiblich Todten. Denn wenn er auch bereits Einzelne vom leiblichen Tode erweckt hatte, so waren es eben nur zerstreuete Einzelne, es war kein Erweckungswerk am Volke, als solchem. Es mußte ein Werk seyn, worüber man nicht weiter streiten konnte, sobald es wirklich im Volke geschah. Dieß war nun eben die Todtenerweckung im geistigen Sinne. War sein Gottesreich ein geistiges, sittliches, vom Geiste ausgehendes, so konnte es auch nicht mit der äußeren Todtenerweckung anfangen, sondern nur mit der geistigen, sittlichen. Konnte er den Juden zumuthen, unter dem Mess. Reiche ein neues Geistesleben zu verstehen, und ihnen in der Bergpredigt ankündigen, daß die Armen im Geiste u.s.w. die Messianisch Seligen seyen, so konnte er auch hier darauf ausgehen, zu zeigen, daß sein Erweckungswerk in dem Volke zunächst und ursprünglich ein geistiges sey. Hat er doch dem Täufer Johannes, zum Beweise, daß er wirklich der erwartete Messias sey, sagen lassen, daß die Todten auferstehen und den Armen das Evangelium gepredigt werde, Matth. 11, 5. (Luk. 7, 22.), und ich stehe keinen Augenblick an, zu behaupten, daß hier, in Anspielung auf Jesaias 61, 1., mit dem νεκροὶ ἐγείρονται die Erweckung der geistig Todten gemeint ist. Verwies nun Christus hier auf sein geistiges Erweckungswerk im Volke, so war dieß etwas, wovon die Gegner alle Tage Erfahrung machen konnten, wenn sie wollten. Die geistige Belebung der Todten war bereits von dem Messias angefangen; mit dem ersten Laut seiner Predigt regte es sich unter den Todten.

Aber damit begann auch gleich das Gericht, da nicht alle hörten und das Licht liebten, sondern viele im Tode blieben.

Versuchen wir nun, ob wir von diesem Standpuncte aus sowohl den Zusammenhang der Rede Christi bis V. 30., als auch das Einzelne exegetisch richtig und sicher zu deuten vermögen. Dieß wird die Probe seyn.

V. 21. wird das μείζονα τούτων V. 20., das Gotteswerk der Todtenerweckung, der Belebung, in der Parallele zwischen dem Vater und dem Sohne so bezeichnet: wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig.

Die Todten erweckende, belebende Macht Gottes wurde allgemein anerkannt. Schon im A. T. ist es besonderer Ausdruck der Macht Gottes, daß er tödtet und belebt, 5 Mos. 32, 39. 1 Sam. 2, 6. Diese belebende Macht hat auch der Sohn.

In dem ersten Gliede schreitet der Ausdruck von dem besonderen positiven Begriffe ἐγείρειν, der Todtenerweckung, zu dem allgemeineren Begriffe des ζωοποιεῖν, Lebendigmachens, fort. Dieß ist auch der Hauptbegriff in jenen beyden alttestam. Stellen. Der bestimmtere Begriff des νεκροὺς ἐγείρειν, mit der Auferstehungslehre späteren Ursprungs, ist in jenem ζωοπ. mit enthalten. Wäre irgend ein anderer Unterschied zwischen beyden, so würde, da der Sohn ja dasselbe thut, was der Vater, ἐγείρειν wiederholt seyn müssen. Johannes aber bleibt wegen des Folgenden V. 24. 25. bey dem allgemeinen Begriffe des Lebendigmachens stehen. Wiewohl der Ausdruck οἱ νεκροὶ wegen des ἐγείρειν zunächst auf die leiblich Todten lautet, so erlaubt doch die Allgemeinheit des ζωοποιεῖν nicht, hier an einen Unterschied der geistig und leiblich Todten zu denken.

Οὓς θέλει ζωοποιεῖ auf Seiten des Sohnes ist mit besonderem Nachdruck gesagt. Versteht es sich auf Seiten des Vaters von selbst, oder wird die Lebendigmachung des Sohnes gleich als eine beschränkte gedacht, die des Vaters

absolut allgemein? Auf keinen Fall ist dieß der alleinige Gegensatz, der in οὓς θέλει liegt. Die Willensfreyheit des Sohnes in dem Werke der Belebung wird als eine göttliche, und zwar, wie sich aus V. 22. ergiebt, richtende gedacht, im Gegensatz gegen die Beschränkung, in welcher die Juden sich jenes Messianische Werk vorstellten. Nach dieser Vorstellung war der Messias in seinem Belebungswerke an die äußere Abstammung von Abraham gebunden. Die Kinder Abrahams waren die geborenen Söhne des Reiches. Aber, wie nach 1, 12. 13. der Logos allen, sofern sie glauben, die ἐξουσία giebt, Kinder Gottes zu werden, unabhängig von der leiblichen Abstammung und Geburt, so macht auch der Sohn alle lebendig, die er will, unabhängig von jeder Jüdischen Beschränkung und Prädestination.

V. 22. enthält die Begründung des οὓς θέλει V. 21. Ist das Lebendigmachen des Sohnes in Beziehung auf die Einzelnen eine freye, aber göttliche Auswahl, so beruht sie nothwendig auf einer κρίσις. Ohne diese wäre sie menschliche Willkühr. Uebte eben nur der Vater das Gericht, so wäre auf Seiten des Sohnes in diesem Werke keine reine Gleichheit des Wirkens. Nach dem Bisherigen erwartet man auch bey dem Gericht, welches von der Todtenerweckung unzertrennlich ist, daß es heißen werde, wie der Vater richtet, so auch der Sohn. Allein es wird gesagt, der Vater richte Niemanden, sondern habe das ganze Gericht (τὴν κρίσιν πᾶσαν) dem Sohne übergeben. Dadurch tritt die Freyheit des Sohnes bey der Belebung erst recht in das Licht. Handelte er bloß nach der κρίσις des Vaters als Werkzeug derselben, so würde er in seinem Werke nicht als vollkommen freyer Sohn erscheinen. Wie ist dieß aber zu verstehen? Das Gericht ist ursprünglich vom Vater und bleibt ewig sein Gericht. Nach V. 30. richtet auch der Sohn nur, wie er vom Vater (richten) hört. Allein die Offenbarung des Gerichts in

dem Messianischen Werke, die Ausübung, Darstellung desselben in der Belebung der Einzelnen hat der Vater dem Sohne übertragen. Dieser übt es aus, indem er als scheidendes Licht, als Wahrheit, in die Welt kommt (3, 19.), woran sich Empfängliches und Unempfängliches scheidet. So in dieser Unmittelbarkeit richtet der Vater Niemanden, er richtet durch den Sohn, das Licht der Welt.

V. 23. bestimmt den göttlichen Zweck der Bevollmächtigung des Sohnes so zur Messianischen Belebung wie zu dem Gericht. Ist V. 22. nur erklärender Zwischensatz für οὓς θέλει V. 21., so geht ἵνα auf V. 21., die Gleichstellung des Vaters und Sohnes, zurück. Aber der Gedanke V. 22. wird V. 27. als integrirender Theil des Hauptgedankens wiederholt. Hiernach erscheint V. 22. als fortschreitende Entwicklung, ja als Abschluß der Gleichstellung des Vaters und Sohnes V. 21. Also ist ἵνα syntaktisch unmittelbar auf δέδωκε zu beziehen, mittelbar aber zugleich auf V. 21., oder auf die ganze Anordnung des Vaters, wodurch er sich den Sohn in dem Mess. Werke gleichgestellt hat. Dieß letztere erhellt auch noch daraus, daß in dem ἵνα πάντες τιμῶσι u. s. w. das frühere ἵνα θαυμάζητε wieder aufgenommen, und näher bestimmt wird.

Die Verehrung des Vaters wird, als sich von selbst verstehend unter den Juden vorausgesetzt. Aber die Verehrung des Sohnes fehlte, ja schien ihnen durch jene ausgeschlossen. Darum klagten sie den Sohn an, daß er sich dem Vater gleichgesetzt hatte, s. V. 18. Die Gottes-werke des Sohnes sollen die Verehrung desselben begründen, und je mehr dieß der Zweck des Vaters ist, desto mehr schließt die Verehrung des sendenden Vaters die des gesendeten Sohnes in sich, ja jene ist in Wahrheit ohne diese nicht möglich.

In dem καθὼς liegt zunächst nur die Gleichstellung der Verehrung des Vaters und Sohnes überhaupt. Das Moment des Unterschiedes ist nicht besonders ausgedrückt,

aber für die Verehrung bleiben der urbildliche Vater und der ebenbildliche Sohn verschiedene Subjecte, und in dieser Verschiedenheit der Sohn abhängig vom Vater, s. V. 19.

V. 24. geht Jesus über zur näheren Erklärung und Bestätigung des V. 21. 22. noch räthselhaft Gesagten. Die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν hier und V. 25. kündigt nicht, wie Dr. Tholuck meint, Schwerbegreifliches an, sondern nur, daß beyde Sätze, welche die Haupterklärung Christi enthalten, besonders bestätigt und hervorgehoben werden sollen.

Der Zusammenhang mit der bisherigen Rede scheint mir dieser zu seyn: Wen will der Sohn lebendig machen, und wen richtet er in des Vaters Kraft und Auftrag? Er würde alle lebendig machen, wenn alle sein erweckendes Wort hören wollten oder könnten. Aber so lange Finsterniß in der Welt ist, kommen nicht alle zum Lichte, vergl. 3, 19 ff. Also erklärt er: Wer mein belebendes Wort, das Wort der Gnade und Wahrheit, (1, 18.), hört, und zugleich dem glaubt, der mich gesandt hat, also mein Wort als Wort Gottes anerkennt, vergl. 3, 33. 7, 16., der hat, besitzt (ἔχει) eben damit das ewige Leben. Wer aber das ewige Leben schon hat, der kommt nicht (mehr) in das Gericht über die Welt. Schon von der Welt geschieden, ist er bereits von dem Tode zum Leben, zum wahren Leben, übergegangen, vergl. 1 Joh. 3, 14. 8, 51. 52.

Diese Erklärung ergiebt sich theils unmittelbar aus dem Ausdrucke und dem nächsten Zusammenhange, theils aus der Analogie des Johanneischen Gedankensystems. Ἔχει wird durch den Gegensatz ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου als strenges Präsens constituirt. Denn in μεταβέβηκεν liegt, daß der Uebergang aus dem Tode in das Leben mit dem ἀκούειν und πιστεύειν geschehen ist. Nur wenn auf diese Weise ein unmöglicher Gedanke entstände, würde man sich, wie in höchster Noth, dazu verstehen können, das Präsens ἔχει, wie das präsentische

Perfectum μεταβέβηκεν, als Futura zu denken. Dann würde man aber immer sagen müssen, Johannes habe sich seltsam ausgedrückt. Wird aber durch ἔχει und μεταβ. ein höherer Lebenszustand, ein Auferstehungsakt in der Gegenwart, also diesseits des leiblichen Todes bezeichnet, so ist auch ζωὴ und ζωὴ αἰώνιος nicht von dem Leben nach dem leiblichen Tode, sondern von dem disseitigen wahren oder ewigen Messianischen Leben oder Heil zu verstehen. Dieses schließt jenes nicht aus, aber es folgt nicht erst auf jenes, s. 6, 40. Eben so kann auch θάνατος nicht von dem leiblichen, sondern nur von dem geistigen Tode, dem Liegen in der Finsterniß der Welt, verstanden werden. Dieß würde sich hier rechtfertigen, wenn θάνατος auch sonst im N. T. immer nur den leiblichen Tod bezeichnete. Aber 1 Joh. 3, 14. 5, 16. 17. 8, 51. 52. 2 Kor. 2, 16. 7, 10. tritt der metaphorische Begriff von θάνατος deutlich hervor. Aehnlich ist der Gebrauch der Worte θανατοῦν Röm. 7, 4. 8, 13., νεκρός, νεκροῦν, ἀποθνήσκειν Matth. 8, 22. Ephes. 5, 14. Hebr. 6, 1. Kol. 3, 5. Gal. 2, 19. Ist aber ζωὴ und θάνατος in unserer Stelle nicht der Gegensatz des leiblichen Lebens und Todes, sondern des geistigen, und ist der erweckende λόγος Christi das Wort seiner Wahrheit, so ist auch ἀκούων nicht auf das äußere Hören beschränkt, denn das bloß äußere Hören vernimmt den λόγος des Sohnes, als Wort des Lebens, nicht, sondern es ist zugleich und vornehmlich das geistige Vernehmen, als Bedingung des Glaubens, vergl. V. 30. 8, 26. 38. 43. 18, 37., in welchen Stellen zum Theil das äußere Hören gar nicht in Betracht kommt. Endlich wenn gesagt wird, wer glaubt, kommt nicht in das Gericht, so kann nur das zukünftige Messianische Gericht nach dem ganzen zeitlichen Verlauf der βασιλεία gemeint seyn, und zwar das verurtheilende. Aber es giebt eine κρίσις mit dem Eintreten des Lichtes in die Welt, s. 3, 19. Dieses scheidet die für das Licht Empfänglichen und Unempfäng-

lichen, die Hörenden und Nichthörenden. Wer in diesem Gericht sich zu den Hörenden stellt, für den giebt es kein verurtheilendes Gericht weiter.

Gegen diese Erklärung hat neuerdings Dr. Käuffer sehr entschiedenen Widerspruch erhoben [1]). Behauptend, daß weder bey Johannes noch bey irgend einem neutestam. Schriftsteller ζωή, ζωὴ αἰώνιος, etwas anderes bedeute, als das ewige Messianische, himmlische, selige Leben nach dem zeitlichen Tode [2]), verwirft er auch in dieser Stelle die Erklärung des θάνατος und der ζωὴ von dem gegenwärtigen geistigen Zustande [3]). Weil Jesus V. 28 u. 29. auch nach unserer Ansicht unleugbar von dem Erwecktwerden vom leiblichen Tode zum jenseitigen Leben rede, sey es ein unerträgliches prodigium interpretationis, V. 24 u. 25. fast dieselben Formeln anders zu verstehen. Durch diesen Wechsel der Vorstellungen werde die Rede so räthselhaft, daß man den Juden nicht hätte verdenken können, wenn sie zu Jesu gesagt hätten, domine, non Oedipi sumus.

Dr. Käuffer steht auf Seiten der Auslegung, welche wir oben die orthodoxe genannt haben, aber er vertheidigt sie rein aus grammatischem Interesse. Haben wir im Bisherigen unsere Erklärung schon in Beziehung auf jenen Gegensatz hinreichend gerechtfertigt, so ist damit auch Dr. Käuffers Widerspruch schon beantwortet. Indessen sehen wir uns genöthigt, zu unserer vollständigeren Rechtfertigung noch Folgendes hinzuzufügen.

Sollte wirklich immer ein Oedipus dazu gehören, um eine Rede zu verstehen, in der die Ausdrücke Leben und Tod einmahl in ihrem ursprünglichen, gewöhnlichen Sinne,

---

1) Jo. Ern. Rud. Kaeuffer, de biblica ζωῆς αἰωνίου notione. Dresd. 1838. 8. Vergl. Adelb. Maier, exeget. dogm. Entwicklung der neutest. Begr. ζωή, ἀνάστασις und κρίσις, Freyb. 1840., wo aber nur bewiesen wird, daß die ζωή die leibliche Seite des Lebens nicht ausschließe.

2) A. a. O. p. 180.

3) p. 112-119.

dann auf besondere Weise bildlich oder analogisch, von geistigen, sittlichen Zuständen gebraucht werden? Ist der bildliche Gebrauch eines Wortes an sich natürlich, giebt der Zusammenhang der Rede dafür hinreichende Indicationen, so sollte ich denken würde sich selbst ein einigermaßen aufmerksamer Davus nicht beschweren. Oder sollte es in der That eine Philologie geben, welche der lebendigen Rede verbieten könnte, ein und dasselbe Wort in demselben Zusammenhange bald in seiner ursprünglichen sinnlichen, bald in seiner analogen geistigen Bedeutungssphäre zu gebrauchen? Der Wechsel der Bedeutungen, die Uebergänge müssen freylich indicirt seyn, aber muß dieß immer unmittelbar und besonders ausgesprochen werden, kann nicht im inneren Fortschritt und Verhältniß der Gedanken eine hinreichende wenn auch leise Andeutung liegen, die keinem Aufmerksamen entgehet? Dieß ist unser Fall. Schon οὓς θέλει V. 21., dann das καὶ νῦν ἐστι V. 25., endlich das Präsens ἔχει und das Perfectum μεταβέβηκεν sind mehr als leise Andeutungen, daß die Rede hier auf das geistige Lebens- und Todesgebiet übergegangen ist. Der Grundsatz, daß jedes Wort zunächst in seiner strengen grammatischen Form und in der einmahl fixirten Bedeutung genommen werden müsse, hat seine Wahrheit. Jede unberechtigte Erweiterung der grammatischen Form, jeder willkührliche Wechsel der Bedeutungen ist für den Hörenden wie Redenden von Uebel. Aber wer verbietet der lebendigen Rede von der natürlichen Erweiterung der grammatischen Form, der natürlichen Bewegung eines Wortes durch seine ganze Bedeutungssphäre Gebrauch zu machen? Die Sprache hat ihr Bewegliches und Beharrliches. Dr. Käuffer kann selbst in unserer Stelle bey den strengen Formen und Schranken nicht stehen bleiben. Nach seiner Erklärung hat Christus gesagt: Si quis filio fuerit obsecutus, ei optime prospectum fore, namque hunc mortis, quae vulgo vocatur, potestati ereptum vitam aeternam,

quamquam dum hic vivat spe tantum, tamen certo habere assignatam. Dieß ist freylich eine Paraphrase. Aber was berechtigt, dem ἔχει das beschränkende spe tantum beyzulegen und den Besitz in eine bloße Assignation zu verwandeln? Ist hier kein prodigium interpretationis geschehen?

Aber freylich, ist die ζωὴ αἰώνιος im N. T. überall nur das jenseitige Leben, hat Johannes wirklich nie an ein diesseitiges ewiges denken können, so wird auch unsere Stelle keine Ausnahme machen. Betrachten wir indessen das Gedankensystem Christi, wie es im Joh. Ev. vorliegt, so enthält es alle Prämissen für jene Vorstellung. Entsteht hiernach das ewige Leben und Heil für die unsterbliche Seele aus dem Glauben, der geistigen Wiedergeburt, so braucht es nicht erst auf den leiblichen Tod zu warten, um dem Menschen zu Theil zu werden, so ist es nicht bloß der Hoffnung zukünftig, sondern auch dem Glauben unmittelbar gegenwärtig. Ist im Geiste Christi bey Joh. das Reich Gottes vorzugsweise eine geistige, sittliche Lebensgemeinschaft, unmittelbar mit dem lebendigen Glauben in den Gemüthern vorhanden, so ist auch das dazu gehörige neue Leben mit seiner Seligkeit unmittelbar mit dem Glauben gegeben. Dieß schließt die zukünftige Vollendung nach dem Tode nicht aus, aber eben diese ist keine Vollendung, wenn sie nicht diesseits ihren Anfang hat. Oder hätte Christus alle himmlische Reichsgemeinschaft rein in die Hoffnung gesetzt, ohne allen gegenwärtigen Besitz und Genuß? Macht die Wahrheit, die Liebe im Glauben nicht selig, ist sie nicht schon selbst ewiges geistiges Leben? Wer aber wollte leugnen, daß im Glauben die Wahrheit unmittelbar empfangen und die Liebe angefangen wird? Man müßte, hätte Käuffer Recht, in der That annehmen, Christus hätte alle Prämissen zur Lehre von dem diesseitigen ewigen Leben im Glauben gehabt, den nothwendigen Schluß daraus aber verschmäht. Enthält also das Evangelium des

Johannes ein zusammenhängendes Gedankensystem Christi, so muß es auch darin unzweydeutige Stellen von dem ewigen Leben der Gläubigen diesseits des Todes geben. Wer unsere Stelle nicht will gelten lassen, der betrachte folgende: Kap. 6, 39. 40. sagt Jesus, wer an ihn, den Sohn, glaube, habe das ewige Leben und er werde ihn am jüngsten Tage erwecken. Wenn nun nach Dr. Käuffers Behauptung jenes ewige Leben nur erst nach dem Tode folgte, warum sagt denn Jesus hier nicht, wer glaubt, den werde ich auferwecken, und er wird das ewige Leben haben? Nehmen wir auch hier ein Hysteronproteron an, warum steht dann nicht wenigstens statt ἔχῃ das Futurum? Das folgende ἀναστήσω müßte das Futurum von ἔχειν nach sich ziehen, wenn nicht etwa auch hier wieder ἔχειν, das Haben in spe ist und die Assignation auf die Zukunft, bis wohin gar kein neues, seliges Leben Statt findet. Unleugbar wird hier das ewige Leben im Glauben und die Todtenerweckung zum Leben am jüngsten Tage unterschieden. Kap. 8, 51. 52. sagt Jesus, wer sein Wort halte, werde den Tod nicht sehen oder schmecken ewiglich. Nehmen wir dieß wörtlich streng, so würde es heißen, der Gläubige werde nie leiblich sterben. Dieß wäre nun freylich Unsinn. Aber wenn die räthselhaften Worte einen vernünftigen Sinn haben sollen, so kann damit nur gemeint seyn, was in anderer Art 6, 40. und in unserer Stelle gesagt ist, daß wer Christi Wort hält, eben damit das ewige Leben schon diesseits des Todes habe, und damit die Kraft und Macht, im leiblichen Tode nicht zu bleiben, ihn zu überwinden, so daß er selig fortlebt, obgleich er stirbt, vgl. 11, 25.

Wir können uns also auch nach Dr. Käuffers Einspruch nicht entschließen, unsere Auslegung von V. 24. aufzugeben. Auch bey V. 25. können wir nicht weichen.

V. 25. enthält die fortgesetzte Bestätigung der Belebung und des Gerichtes Christi in der Gleichheit und im Auftrage des Vaters. V. 24. giebt im Allgemeinen an,

in welchem Sinne Christus belebt, wen er will. Hier behauptet er, diese Erweckung und Belebung werde unfehlbar eintreten, ja sey schon eingetreten. In diesem Zusammenhange ist nothwendig, alles, was im Ausdrucke an und für sich V. 25. zweydeutig ist, nach der Analogie von V. 24. auszulegen, also die φωνὴ τ. υἱοῦ τ. θ. von dem λόγος V. 24., die hörenden νεκροὶ von den geistig Todten, welche sein Wort vernehmen und glauben, endlich das ζήσονται von der diesseitigen ζωὴ αἰώνιος. Daß hier vom Todtenerwecken und Gerichthalten des Messias im geistigen Sinne die Rede sey, von etwas also, was Jesus auf Erden schon angefangen hatte zu thun, zeigt, wie schon Augustin richtig bemerkte, das καὶ νῦν ἐστιν. Aber Olshausen versteht eben deßwegen diesen Vers von der leiblichen Auferweckung, welche von dem Inneren zum Aeußeren in dem Einzelnen und im Geschlecht fortschreitend, zuerst einige treffe, dann alle. Da φωνὴ von λόγος wesentlich verschieden, und, wie V. 29. zeige, nichts anderes sey, als der Schöpferruf Gottes, der das Todte lebendig mache, oder als der Weckeruf φωνὴ σάλπιγγος 1 Kor. 15, 51., so hindere ihn dieß, sagt er, die Stelle von der geistigen Auferweckung zu verstehen. Nur sehr scheinbar spreche für die geistige Auferweckung καὶ νῦν ἐστιν. Denn in Wahrheit könne dieß von der geistigen Auferweckung gar nicht gebraucht werden, weil diese ja schon vollkommen da und gegenwärtig war, als Christus diese Worte redete. Die ganze Formel ἔρχ. ὥρα καὶ νῦν ἐστιν drücke aus, daß die an sich zwar künftige Auferweckung, doch ihrem Keime nach, schon als gegenwärtig betrachtet werden könne. Dieß sey die leibliche Auferweckung, welche aber in der Gegenwart ihre Analoga habe, nemlich an jenen einigen, welche durch das göttliche Wort des Evangeliums wiedergeboren die Empfänglichkeit haben, den Ruf des Sohnes Gottes zu vernehmen und leiblich verklärt zu werden. — Allein, um mit dem Resultate dieser Argumentation anzufangen, so

müßte es sich doch verstehen lassen aus den Beyspielen der leiblichen Auferweckung unter den Wundern Jesu. Aber waren denn der Jüngling zu Nain und die Tochter des Jairus wiedergeboren, und verherrlichte sich Christi Todtenerweckung an ihnen als solchen? Die Geschichte weiß davon nichts, auch davon nichts, daß sie erweckt leiblich verklärt waren. Wenn Olshausen ferner diese Todtenerweckung V. 25. mit der V. 28. gleichsetzt, mit Ausnahme des Unterschiedes zwischen einigen und allen, wie soll man sich dann das Verhältniß der particulären und universellen Todtenerweckung denken? Bey dieser ist die Wiedergeburt nur die Bedingung der ἀνάστασις ζωῆς, die ἀνάστασις überhaupt umfaßt auch die Nichtwiedergeborenen. Der Ausdruck V. 25. enthält entweder keine Spur der Wiedergeburt, oder diese ist der eigentliche Sinn des Ausdrucks, der zunächst auf die Todtenerweckung überhaupt lautet. Niemand wird behaupten können, daß φωνή, der Erweckungsruf, nicht eben so gut auf die geistige, als auf die leibliche Erweckung bezogen werden könne. Der φωνὴ σαλπ., worauf Olshausen sich beruft, kann man mit gleichem Rechte die φωνὴ βοῶντος Joh. 1, 23., noch mehr die Hirtenstimme 10, 16. 27. und die Wahrheitsstimme 18, 37. entgegenhalten. In der letzten Stelle steht φωνὴ ohne merklichen Unterschied von λόγος. — Damit aber soll hier nicht aller Unterschied zwischen φωνὴ und λόγος V. 24. geleugnet werden. Aber er besteht nur darin, daß λόγος V. 24. das Wort Gottes überhaupt ist, welches der Sohn verkündigt, φωνὴ die besondere Weckstimme, die erweckende Kraft seines Wortes für den Einzelnen, der sein Wort hört. Da das Hören ausdrücklich zur Bedingung des Lebens gemacht wird, οἱ ἀκούσαντες ζήσονται, und so hörende und nicht hörende Todte unterschieden werden, was V. 28 und 29. gänzlich wegfällt, so kann von der leiblichen Auferweckung hier durchaus nicht die Rede seyn. Endlich, wie sollte es bedenklich seyn, die Formel ἔρχεται

ὥρα καὶ νῦν ἐστιν vergl. 4, 23. von der geistigen Erweckung zu verstehen? Christus hatte diese geistige Erweckung mit dem ersten Lebensworte, welches er sprach, angefangen. Zum Leben Angeregte gab es genug schon im Volke. Aber selbst in den Jüngern hatte diese Messianische Belebung kaum recht angefangen. Die volle, allgemeinere Belebung stand noch bevor, und ist in der That jetzt noch nicht vollendet. Christus meint hier auch gewiß nicht bloß die Belebung, die er persönlich in seinem Volke wirkte, sondern die ganze fernere belebende Wirkung seines Wortes in der Welt stand vor seiner Seele.

V. 26. 27. V. 25. setzt voraus, daß der Messias des Vaters Lebensfülle und richterliche Macht vom Vater empfangen habe. Diese begründende Voraussetzung, obgleich sie schon in V. 21 und 22. liegt, drückt Jesus V. 26. 27. besonders aus und schließt damit eigentlich seine Rechtfertigung. Denn V. 28 und 29. sind ein erst durch μὴ θαυμάζετε nothwendig gewordener Zusatz. Ἔχειν ἐν ἑαυτῷ, auch von andern neutestam. Schriftstellern gebraucht, Matth. 13, 21. Mark. 4, 17. 9, 50. 2 Kor. 1, 9., liebt Joh. 5, 42. 6, 53. 1 Joh. 3, 15. 5, 10. um den Begriff des ἔχειν zu verstärken. Er bezeichnet dadurch den inneren, eigenen Besitz, im Gegentheil gegen den äußeren, und in sofern mehr und weniger unwesentlichen. Die älteren Ausleger argumentirten nun weiter so: Wenn Jemand das Leben in sich selber hat, nicht von außen her, so hat er es auch aus sich selber, besitzt es also in einer besondern Fülle; so ist er auch in Beziehung auf diejenigen, welche das Leben ursprünglich nicht aus sich selber haben, der Urheber des Lebens, und hat die Macht und Kraft, es ihnen mitzutheilen [1]). Dieß liegt freylich

1) S. Chrysostomus hom. 39. καὶ οὐχ ἑτέρωθεν δυναμούμενος, und Augustin Tract. 19: Non alibi habet vitam, sed in semet ipso. Vivere quippe suum in illo est, non aliunde, non alienum est u. s. w. Die ganze schöne Stelle verdient nach-

nicht in der Formel an sich, s. z. B. V. 42., aber im Zusammenhange der Stelle ist diese Folgerung allerdings richtig. Wir haben offenbar hier nur einen andern Ausdruck für das was V. 21. gesagt ist, daß der Sohn, gleich wie der Vater, die Macht der Belebung für die Todten habe. Wer nicht selber das Leben eigens besitzt, kann andere nicht wahrhaft beleben. Der in sich selbst lebende Vater hat, sagt Jesus, dem Sohne nicht bloß ζωὴ gegeben, sondern das Leben auch in sich selber zu haben, d. h. eben die Kraft, den Todten Leben zu geben durch sein Wort. Aber das ζωοπ. οὓς θέλει schließt das richterliche Amt in sich. Und so fügt Jesus V. 27. hinzu, der Vater habe dem Messias Macht gegeben, auch Gericht zu halten.

Joh. setzt, wie V. 24., so hier V. 26. ζωὴ und V. 27. κρίσις ohne Artikel. Der Begriff des absoluten göttlichen Lebens und Gerichts gestattete, je nachdem beydes bestimmt demonstrativ, oder abstract in reiner Allgemeinheit gedacht wird, den Artikel zu setzen oder nicht. *Κρίσιν ποιεῖν* (vgl. Jud. V. 15.) liegt in der hier nothwendigen Bedeutung der Ausübung, des Haltens des Gerichts, dem Hebr. Sprachgebrauch nicht näher, als dem Griechischen. Völlig entsprechende Beyspiele des classischen Gebrauchs hat Wetstein zu d. St. gesammelt. Ueber den biblischen Sprachgebrauch s. 1 Mos. 18, 25. 2 Chronik. 9, 8. Ps. 98, 4. In den beyden letzteren Stellen wird zu dem *ποιεῖν κρίσιν* noch *δικαιοσύνην* hinzugefügt. Dieß ist die vollere Hebr. Formel, worin die Begriffsverwandtschaft von Gericht und Gerechtigkeit ausgedrückt ist. In dem Hebr. Begriff des Richtens liegt auch das Herrschen. Das Herrscher- und Richteramt ist eins. Beza und Calvin wollen auch hier das Richten in der weiteren Bedeutung des Herrschens nehmen. Allerdings gehört das richterliche Amt

---

gelesen zu werden. Euthymius sagt: *ἔχει τ. ζωὴν ἐν ἑαυτῷ ἀντὶ τοῦ πηγάζει.*

zur Messian. κυριότης, aber diese Beziehung ist hier nicht ausgedrückt.

Bey ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶν fragen wir zunächst nach der Structur und Interpunction. Das Natürlichste scheint, den Satz als Causalsatz mit dem Vorhergehenden zu verbinden. So construiren auch schon Origenes [1]), Paul von Samosata, wie Chrysostomus bemerkt, nachmahls Cyrill [2]), Nonnus und die Lateiner alle. Allein Chrysostomus und nach ihm Euthymius und Theophylakt verbinden, wie die beyden Syr. Uebersetzungen, den Satz mit dem folgenden μὴ θαυμάζετε τοῦτο. Chrysostomus findet in der Structur des Paul von Samosata, denn nur unter diesem Vorurtheil erweckenden Namen kennt er sie, keine rechte ἀκολουθία, οὐ γάρ, sagt er, διὰ τοῦτο ἔλαβε κρίσιν, ὅτι ἄνθρωπός ἐστιν. — Ἐπεὶ τί ἐκώλυε πάντας ἀνθρώπους εἶναι κριτάς; Ἀλλ' ἐπειδὴ τῆς ἀῤῥήτου οὐσίας ἐκείνης ἐστὶν υἱός, διὰ τοῦτό ἐστι κριτής. Dieß lautet so obenhin ganz verständig. Es ist auch völlig in der Ordnung, daß der Sinn über eine grammatisch zweifelhafte Construction entscheidet. Aber ist hier die Structur nicht grammatisch

---

1) Tom. 2, 40. 20, 30. Leider ist des Origenes Erklärung dieser Stelle verloren gegangen.

2) Cyrill, der von Griesbach unter die Vertheidiger dieser Interpunction gesetzt wird, ist hier etwas zweydeutig. Denn lib. 2. Cap. 8. seines Comment. sagt er zuerst: μὴ θαυμάζετε, φησίν, εἰ καθ' ὑμᾶς νῦν ὑπάρχων καὶ ὁρώμενος ἄνθρωπος ἀναστήσειν ὑπισχνοῦμαι τοὺς νεκροὺς καὶ εἰς κρίσιν ἄγειν ἀπειλῶ. Gleich nachher aber: καὶ τὴν αἰτίαν εὐθὺς τοῦ δεδέχθαι (τὴν ἐξουσίαν τῆς κρίσεως) λέγειν ἑαυτόν, ἐξηγούμενος τὴν οὐδὲν ἔχουσαν ἐξ ἑαυτῆς τὴν ἀνθρωπότητα προϊσχεται λέγων, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. Dieß aber entscheidet, zumahl da Cyrill die einzelnen Verse im Text so abtheilt, daß er μὴ θαυμ. zu V. 28. zieht. Matthäi ist also ungerecht, wenn er in der Anmerk. zum Euthym. bey dieser Stelle sagt: credo, illum data opera fucum fecisse. Theodoret im 7ten Dialog, gegen die Apollinaristen Kap. 28. läßt den Apollinaristischen Interlocutor lesen, wie Paul v. Samos., in der ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων aber, disp. XI. p. 1004. nach der Hall. Edition, interpungirt er, wie Chrysostomus.

entschieden? Wer ὅτι υἱὸς ἀνθρ. ἐστὶ mit dem Folgenden verbindet, giebt, weil τοῦτο nur auf das vorhergehende ὅτι bezogen werden kann, dem Satze eine Inversion, die durch nichts motivirt erscheint, und dazu durch das nachgesetzte τοῦτο eher wieder geschwächt, als verstärkt wird. Auch tritt das ὅτι υἱὸς ἀνθρ. ἐστὶ als Anfang nicht nur eines neuen Satzes, sondern auch Gedankens ohne Verbindungspartikel nach Joh. Art zu schroff ein. Dieß fühlte die Peschito und schob deßhalb hinter ὅτι ein δὲ ein, die Armenische Uebersetzung aber setzte ein καὶ voran. Aber vielleicht nöthigt der Sinn zu dieser an sich möglichen Construction? Ihr Sinn könnte doch nur dieser seyn: Darüber, daß ein Menschensohn oder ein Mensch dieß alles thut, Todte erweckt und Gericht hält, wundert Euch nicht! So erklären auch Chrysostomus, Euthymius, Theophylakt. Aber das Wesentliche dieses Gedankens gewährt auch die andere Construction. Das bloße μὴ θαυμάζετε τοῦτο sagt, wenn τοῦτο auf das Vorhergehende V. 24–26. bezogen wird, dasselbe, nur kürzer und klarer zugleich. Klarer, denn bey der Construction des Chrysostomus ist der Satz ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶ viel zu unvollständig, um gleich klar erkennen zu lassen, was er will. Entweder ist υἱὸς ἀνθρ. das Subject oder Prädicat. In beyden Fällen ist der Satz unvollständig. Nimmt man das letztere an, so kann ein ἐκεῖνος oder οὗτος nicht entbehrt werden, nimmt man das erstere an, was die Alten thun, so fehlt das Prädicat, was gewöhnlich ergänzt wird, ὁ τὴν κρίσιν τῶν ἀνθρώπων λαβών. Kurz jene Structur liegt weder in den grammatischen Verhältnissen, noch im Sinnzusammenhange der Stelle.

Verbinden wir nun den Satz mit dem Vorhergehenden, so enthält er den Grund, warum der Vater dem Sohne die Macht gegeben, das Gericht zu halten. Gehen wir auf den Stammgedanken der ganzen Rede V. 19–23. zurück,

so wird dort als Grund aller göttlichen Mittheilung an den Sohn die Liebe des Vaters angegeben, als Zweck, die gleiche Verehrung des Sohnes und Vaters in der Welt. Hiernach sollte man in dem Abschluß der Gedankenreihe V. 27. als Grund des ἐξουσίαν ἔδωκε erwarten, weil er (Christus) der geliebte, gleiche Sohn des Vaters ist. Wesentlich etwas anderes kann auch nicht gesagt seyn. Aber der Ausdruck entspricht diesem Gedanken unmittelbar nicht. Warum heißt es nicht ὅτι ὁ υἱὸς τ. θ. ἐστι? Oder steht υἱὸς τ. ἀνθρ. für ὁ υἱὸς τ. θεοῦ? Oben V. 25. lesen einige Handschriften, worunter K und S sind, τ. φωνῆς τ. υἱοῦ τ. ἀνθρώπου statt τοῦ θεοῦ. Ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου ist die aus Daniel 7, 13. entstandene Formel für den Messias, in welchem Begriffe der Gottessohn und der Menschensohn zusammenfallen, vergl. 1, 52. Aber jene Lesart V. 25. ist unbeglaubigt, und hier fehlt merkwürdiger Weise der Artikel vor υἱός, wie vor ἀνθρώπου. Hindert dieß, υἱὸς ἀνθρ. unmittelbar mit ὁ υἱὸς τ. θ. zu identifiziren? Der Ausdruck braucht nichts wesentlich anderes zu enthalten, aber eine Modification des durch den Zusammenhang schon gegebenen Gedankens muß er bezeichnen sollen, sonst hätte Johannes statt υἱὸς ἀνθρ. schreiben müssen, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Der Ausdruck Menschensohn ist im N. T. von Jesu Christo gebraucht immer die bestimmte Danielische Formel für den Messias in seiner Erscheinung. Als stehende schlechthinnige Bezeichnung des Messias, hat sie den zwiefachen Artikel, ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου, wie ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ. Wird sie dagegen dem Danielischen Ursprunge wieder näher gedacht, wie z. B. Apok. 1, 13. 14, 14., so fehlt, wie im Daniel selbst, auch leicht der Artikel. Aber auch in diesem Falle, bleibt die charakteristische Beziehung auf den Messias; nur daß dann die Danielische Vorstellung von der menschlichen Erscheinungsgestalt mehr wieder hervortritt, welche in der constanten vollen Formel, ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ., zurück-

tritt. Nie aber gilt auch die artikellose Formel von Christo gebraucht ohne weiteres für ἄνθρωπος überhaupt, wie ein Theil der Griech. Interpreten annimmt. Demnach kann also der Sinn des Satzes nicht der seyn, den Wetstein darin findet, indem er sagt: Dat Deus judicem ex hominibus, qui sensum humanitatis habet et ipse in omnibus tentatus est Hebr. 4, 15. 16. Noch weniger darf man nach Schultheſſiſcher Art die Stelle aus dem Terentianiſchen homo sum, humani nihil a me alienum puto, erklären wollen. Solche ſentimentale Abſchwächungen der Strenge des göttlichen Gerichts liegen gar nicht im Zuſammenhange. Es bleibt also nur übrig, die Stelle so zu verſtehen, daß der Vater dem Sohne das Gericht übergeben habe, entweder weil er der Meſſias ſey und das Gericht weſentlich zum Meſſianiſchen ἔργον gehöre, oder weil er Menſchenſohn ſey, d. h. der Menſchgewordene Logos. Dieß letztere iſt die Erklärung von de Wette. Für dieſe ſpricht die Artikelloſigkeit der Formel. Aber der Gedanke, der ſo entſteht, iſt ohne nähere Erklärung durchaus dunkel. De Wette beſtimmt denſelben genauer ſo, daß der Grund, warum der Vater dem Sohne das Gericht übergeben habe, der ſey, daß der Sohn Menſch geworden, und der Vater als der verborgene Gott nicht richten könne. Aber eben dieß, daß der Vater nicht ſelbſt richten könne, wäre auch für die verſtändigſten Juden ein Räthſel geweſen, welches durchaus einer weiteren Verſtändigung bedurfte. Dieſe fehlt aber im Folgenden gänzlich. V. 28 u. 29. wird die Gottesmacht des Sohnes, nicht ſeine Menſchwerdung hervorgehoben. Wollte Johannes ohne weitere Erklärung jenen Gedanken ausdrücken, ſo hätte er nach Analogie von V. 22. etwa ſo ſchreiben müſſen: der Vater hat dem Menſchenſohne die Macht, das Gericht zu halten, übergeben, weil er ſelbſt Niemanden richtet. Beachten wir, wie Jeſus V. 28. 29. weiter ſich erklärt, um ſeinen Aus-

spruch V. 24 - 27. deutlich zu machen, so finden wir, daß er aus dem Begriff des Messias, als des Sohnes Gottes, argumentirt, indem er aus dem Messianischen Schlußwerke auf das Messianische Anfangswerk zurückschließen läßt. In diesem Zusammenhange wird meines Erachtens nothwendig, V. 27. ὅτι υἱὸς ἀνθρ. ἐστὶ so zu fassen: Gott hat dem Sohne auch das Gericht übergeben, weil er Messias ist, und das Gericht zu dem Messianischen Werke wesentlich gehört. Soll der Messias erwecken können, wen er will, so muß er auch das Gericht ausüben. Dieser Erklärung steht nichts weiter im Wege, als die Artikellosigkeit der Formel υἱὸς ἀνθρ. Allein diese Schwierigkeit löst sich durch eine zwiefache Bemerkung: Zuerst gehört der Begriff Menschensohn gerade zu denjenigen, welche in ihrer Einzigkeit und Bestimmtheit das Fehlen des Artikels leicht ertragen, wie denn aus diesem Grunde selbst ὁ υἱὸς τ. θεοῦ z. B. Matth. 27, 43. 54. ohne Artikel steht. Zweytens, erinnert wie mir scheint, gerade die Verbindung der Gedanken V. 27., sehr an das prophetische Vorbild im Daniel 7, 10 - 14. 26. 27., und weist darauf zurück. Hier übergiebt der Betagte der Messianischen Menschengestalt Herrschaft, Herrlichkeit und Königthum, worunter doch auch das Gericht begriffen ist. Aus dieser freylich nicht ausgesprochenen Zurückweisung auf Daniel erklärt sich das im Ev. sonst ungewöhnliche artikellose υἱὸς ἀνθρώπου hinlänglich. Umgekehrt deutet dieß die Zurückweisung auf Daniel leise an, wie Apok. 1, 13. 14, 14. [1]).

1) Alle Schwierigkeiten der Stelle verschwinden freylich mit einem Schlage, wenn Schultheß Symbolae ad internam criticen librorum canonicorum Vol. 2. p. XIV - XXIX. Recht hat, daß die Worte ὅτι ἔρχεται ὥρα V. 28. bis Ende V. 29. Zusatz eines fatuus Joannis metaphrastes vel interpolator sind. Die äußeren Gründe sind diese, daß Origenes Comment. in Joan. Tom. 20. §. 33. (am Ende) 5, 26. mit V. 30. unmittelbar zusammenstelle; ferner Augustin Tract. 19. sage: Quia dicturi illi erunt, Tu judicabis et pater non judicabit? quia omne judicium dedit filio v. 27. — adjecit (v. 30.): Non possum

Während von demselben Uebertragungsacte V. 22. δέδωκε gebraucht wird, steht hier V. 26. 27. zweymahl ἔδωκε. Dort, wo Johannes sich den Act schlechthin abgeschlossen, vollendet denkt, setzt er das Perfectum, hier, wo die historische Entwicklungsreihe dargestellt wird, steht auch das historische Tempus.

---

ego a me facere quicquam. Aber aus der gelegentlichen Art, wie Origenes 5, 26. mit 30. zusammenstellt, folgt gar nicht, daß er V. 26. und 30. mit Uebergehung von V. 27-29. exegetisch verknüpft, noch weniger, daß er V. 28 und 29. nicht gelesen hat. Er müßte dann auch V. 27. nicht gelesen haben. Diesen Vers aber kennt er sehr gut, s. Tom. 20. §. 30. und Tom. 1. §. 40. An beyden Stellen ist er gar nicht geneigt, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶν ausschließlich auf das bloß Menschliche zu beziehen. Was aber den Augustin betrifft, so liest er die angezweifelte Stelle ausdrücklich, und construirt und erklärt Tract. 19. §. 16. so: Nolite mirari, quia dixi, dedit ei potestatem et judicium facere. Quia hora venit. Non addidit et nunc est, ergo horam quandam vult insinuare in fine saeculi. Schultheß meint ferner, die angezweifelten Worte enthielten eine Tautologie, und schon dieß mache sie verdächtig. Aber tautologisch sind die Worte nur, wenn man sie falsch auslegt, und den Fortschritt der Argumentation und die accommodative Seite derselben verkennt. Endlich hebt er besondere sprachliche und exegetische Verdachtsgründe hervor, nemlich, daß V. 28. ὥρα ἐν ᾗ statt ὥρα ὅτε V. 25. stehe, daß ἀκούειν τῆς φωνῆς τινος für das bloße Hören, Vernehmen einer Stimme nicht Joh. sey, s. V. 25., daß die ἀνάστασις nach Hellenist. und Hebr. Sprachgebrauche den Ungerechten nicht zukomme, daß ἐκπορεύεσθαι εἰς ανάστασιν eine unschickliche Rede sey, (nam qui πορεύεται jam ἀναστὰς esse debet,) daß τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν unjohanneisch, und endlich, daß ἀνάστ. ζωῆς nicht weiter vorkomme, nur ἀνάστ. εἰς ζωὴν 2 Makk. 7, 14. Allein diese Bedenklichkeiten beruhen zum Theil auf einem zu engen Begriffe des Johanneischen Styles, als wenn dieser alle Varietät (ὥρα ἐν ᾗ, und ὅτε) und Abbreviatur (ἀνάστασις ζωῆς für ἀνάστασις εἰς ζωήν), alles Tropische und Mahlerische (zu dem Tropischen rechne ich den Gebrauch des ἀκούειν τῆς φωνῆς V. 25., zu dem Mahlerischen, daß die Todtenerweckung als ein Allmähliches dargestellt wird, von der ersten Lebensregung des Hörens der erweckenden Stimme bis zu dem sich Aufrichten und Herausgehen aus den Gräbern und dem sich als völlig lebendig Darstellen,) ausschlösse, was gar nicht der Fall ist. Gegen die Voraussetzung aber, daß es nach der Schrift nur eine Auferstehung der Frommen gebe, spricht entschieden Matth. 25, 41. und AG. 24, 15., wofern diese Stellen nicht auch etwa interpolirt sind. Giebt es nach der Schrift ein allgemeines Gericht der Belohnung und Verdammniß, so muß es auch eine Auferstehung der Bösen geben.

V. 28 und 29. Weil die Juden eben in ihrer ungläubigen Widersetzlichkeit von der gegenwärtigen geistigen Todtenerweckung und dem damit verbundenen Gericht des Messias nichts wahrnahmen, so mußte ihnen die Rede V. 24-27. im höchsten Grade verwunderlich erscheinen. Nach V. 20. sollten sie sich verwundern über dieses Größere. Dieß aber war das Größte noch nicht. Steigert nun Jesus nach seiner Johanneischen Art die Verwunderung erregende Rede? Oder will er dadurch zum Verständniß dessen führen, was er V. 24-27. gesagt hatte?

An sich wäre möglich, mit μὴ θαυμάζετε τοῦτο den folgenden Satz als nähere Objectbestimmung zu verbinden. Allein zu geschweigen, daß τοῦτο zu viel demonstrativer Aufwand wäre vgl. 3, 7., so würde in diesem Falle μὴ θαυμάζετε zu abgerissen, zu wenig motivirt auftreten. Es liegt im natürlichen Fortschritt der Gedanken, daß τοῦτο auf den bestimmten Gegenstand der Verwunderung V. 24-27. zurückweist. Dadurch aber bekommt der folgende Satz eine andere Bedeutung. Er muß den Grund enthalten, warum sich die Juden über das vorher Gesagte nicht verwundern sollen.

Die Erweckung, welche Jesus in diesen Versen beschreibt, ist eine rein zukünftige, ἐν ἐσχ. ἡμ. 6, 44., noch in keiner Art gegenwärtige, es fehlt καὶ νῦν ἐστι V. 25. Sie ist eine allgemeine, denn alle Todten werden die Weckstimme des Sohnes hören. Diese Todten sind in den Gräbern, verschieden also von den geistig Todten V. 24. 25. Also ist die allgemeine physische Todtenerweckung gemeint, und das damit verbundene zwiefache allgemeine Gericht über Gute und Böse. Die ἀνάστασις ist in Beziehung auf das allgemeine Gericht eine zwiefache, eine ἀνάστ. ζωῆς, welche Brachylogie in ἀνάστ. εἰς ζωὴν 2 Makk. 7, 14., und eine ἀνάστ. κρίσεως, was in ἀνάστ. εἰς κρίσιν aufzulösen ist. Aber gerade in dieser Verbindung entsprechen die Gegensätze ζωὴ und κρίσις einander

nicht unmittelbar. Aus 3, 18. vgl. 5, 24. ergiebt sich, daß beyde Begriffe prägnant sind. Die ζωὴ ist hier die jenseitige ewige Seligkeit, die κρίσις also die jenseitige ewige καταάκρισις. Wie verhält sich nun diese allgemeine Messianische Todtenerweckung zu der besonderen V. 24 ff.? Die allgemeine ist die nothwendige Vollendung der besonderen, sowohl was die ζωὴ der Gläubigen betrifft, welche erst durch Aufhebung des leiblichen Todes wahrhaft ewig wird, als auch in Betreff der κρίσις über die ungläubige Welt, welche erst am Schluß des ganzen zeitlichen Weltprocesses wahrhaft allgemein und schlechthin entscheidend werden kann. Eben so wenig aber läßt sich ohne die voraufgehende besondere Erweckung durch das belebende und richtende Wort des Herrn die allgemeine als ein wahrer Vollendungsact des göttlichen Reiches denken. Diese bekommt erst durch jene eine wahrhaft geistige, sittliche Beziehung und Grundlage. Aber gerade wegen dieser Verbindung sollte man V. 29. statt τὰ ἀγαθὰ π. und τὰ φαῦλα πράξ. den Gegensatz der Gläubigen und Ungläubigen erwarten. Allein Joh. stellt mit dem allgemeinen Gericht schicklich auch den allgemeinen sittlichen Gegensatz zusammen, ähnlich, wie Matth. 25, 35 ff. In diesem aber ist der besondere Gegensatz des Glaubens und Nichtglaubens enthalten als der entscheidende Grundact des sittlichen Menschen in Beziehung auf die Wahrheit und die Gemeinschaft des Reiches Gottes, vergl. 3, 20. 21.

Konnte Jesus, wie wir oben gezeigt haben, aus dem Zusammenhange der Jüdischen Messiasidee, welcher seiner Argumentation zum Grunde liegt, als anerkannt voraussetzen, daß dem Messias die Macht gegeben sey, durch allgemeine Todtenerweckung und Gericht das Reich zu vollenden, so scheint er hier nicht gerade Verwunderung durch Verwunderung überbieten zu wollen, sondern, indem er auf die an sich verständliche allgemeine Messianische Todtenerweckung der leiblich Todten hinweist, will er die Ver-

wunderung durch Verständniß aufheben. Das Verständniß aber liegt in diesem Schlusse: Hat der Messias die Macht, zur Vollendung des Reiches die Todten zu erwecken und zu richten, so muß ihm auch die Macht zukommen, zur Stiftung und zeitlichen Entwicklung des Reiches lebendig zu machen, welche er will, und zu richten.

V. 30., verbindungslos angefügt, nimmt zunächst aus V. 19. den allgemeinen Gedanken wieder auf, daß der Sohn von sich selber ohne des Vaters Willen nichts thun könne. Aber eben hierin liegt die logische Verbindung und Vermittlung. Die Rede geht von der dritten Person in die erste über, und wird so gleichsam persönlicher, was sie bis ans Ende bleibt. Aber in dem ἐγώ spricht sich das Bewußtseyn des Sohnes aus. Indem Jesus sagt, er, als Sohn, könne nichts von sich selber thun, will er, was er bisher V. 24–29. von sich Großes behauptet hatte, nicht bloß gegen den Vorwurf menschlicher Ohnmacht, sondern auch der menschlichen Willkühr sicher stellen. Das letztere ist hier die Hauptsache. Nicht nur hatte er V. 21. gesagt, er erwecke, wen er wolle, sondern sich auch das allgemeine Todtengericht am jüngsten Tage beygelegt. Wenn er nun mit dieser Rede vor seinen Gegnern stand in menschlicher Gestalt, so bedurfte es der entschiedenen Versicherung, daß, wie er überhaupt nichts von sich selber thue, so auch nicht von sich selber richte. Dieß drückt er positiv aus mit Beziehung auf V. 19. Schon dadurch, noch mehr aber durch das folgende ὅτι οὐ ζητῶ u. s. w. bekommt καθὼς ἀκούω den bestimmten Sinn, daß das Hören des Vaters, des richterlichen Wortes Gottes gemeint ist, vergl. 8, 40. Daraus folgt von selbst, daß sein Gericht auch gerecht ist, kein willkührliches, partheyisches. Aber das folgende ὅτι giebt den eigentlich sittlichen Grund der Gerechtigkeit seines Gerichts noch genauer an, sofern er nicht bloß vom Vater hört, wie er zu richten hat, sondern auch den Willen dessen, der ihn gesandt hat, zu vollbringen strebt, keinen

andern Willen in seinem Werke hat, als den heiligen und gerechten Willen des Vaters.

Die elliptische Formel *ζητεῖν τὸ θέλημα*, hier durch *ποιεῖν* zu ergänzen, läßt sich nur aus dem Hebr. Sprachelement hinlänglich erklären, vergl. Ps. 4, 2. Mich. 3, 2. Die Sept. gebraucht *ζητεῖν* in ähnlichen altteſt. Stellen sowohl für בָּקַשׁ, als für אָהַב. Im classischen Gebrauch hat *ζητεῖν* auch die Bedeutung des Strebens nach etwas, und hieraus ließe sich die Formel *ζητεῖν τὴν δόξαν* V. 44. 7, 18. 8, 50. erklären, aber die rein elliptische Formel möchte sich schwerlich so im Griechischen finden.

Die Umstellung *ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιεῖν* in Cod. D und einigen Handschriften der alt Lat. Uebersetzung ist wohl nur der rhetorischen Eleganz zu verdanken. Die vulgäre Lesart *πατρός* am Ende des V. ist schon von Griesbach nach ABDKL und einigen Minuskeln und Uebersetzungen ausgestoßen. Auch Origenes hat es nicht.

V. 31–47. Von der Andeutung des Einwurfs, daß sein Selbstzeugniß V. 21–30. für sich keine Gültigkeit habe, geht Jesus zur vollen Bekräftigung desselben durch des Vaters Zeugniß über, und schließt mit einem Angriffe auf den Unglauben der Juden und die Quelle desselben.

V. 31. Der Uebergang geschieht durch die Anticipation eines Einwurfs, welcher den Juden sehr nahe lag in der Anwendung einer allgemein üblichen Rechtsregel [1]). Auf dem Gebiete des religiösen Selbstbewußtseyns, wie des Gewissens, gilt der Satz nicht, und so läßt ihn auch Jesus 8, 14. nicht gelten. Aber hier mit den Gegnern auf ihren Standpunct eingehend, zeigt er, wie auch von diesem aus sein Selbstzeugniß sich vollkommen rechtfertige.

1) Testibus de se ipsis non creduntur, sagt tract. Chetub. fol. 23. 2. Die Griechen hatten aus dem *οἴκοθεν ὁ μάρτυς* ein Sprüchwort gemacht. s. Paroemiogr. Graeci ed. Leutsch et Schneidewin p. 291. Pomponius de testibus XXII, 5. 10. sagt: Nullus idoneus testis in re sua intelligitur.

V. 32. Wer ist der bestimmte andere Zeuge, ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ? Im Folgenden ist zuerst von dem Zeugnisse des Täufers die Rede, dann von dem größeren Zeugnisse des himmlischen Vaters. Wollte Jesus sich auf beyde Zeugnisse berufen, so hätte er sagen müssen ἄλλοι εἰσὶν u.s.w. Wenn er V. 34. und 36. ausdrücklich erklärt, er bedürfe des geringeren Zeugnisses des Täufers nicht, so kann er V. 32. keinen anderen Zeugen meinen, als eben Gott, den Vater. Aehnlich 8, 18. Für diese Auslegung spricht auch das Präsens μαρτυρεῖ V. 32. und 36. Jesus bedurfte für sein gegenwärtiges Selbstzeugniß eines gegenwärtigen Zeugen. Dieser kann allein der Vater seyn, der des Sohnes Sendung und Wort durch gegenwärtiges Zeugniß bestätigt. Dieser Erklärung Cyrills und Augustins sind die meisten Neueren beygetreten. Aber schon Chrysostomus, Nonnus, Theophylakt, Euthymius verstanden unter dem ἄλλος – ὁ μαρτ. περὶ ἐμοῦ V. 32. den Täufer. Neuerdings hat de Wette diese Auslegung sehr scheinbar vertheidigt. Nur, wenn V. 32. der Täufer gemeint sey, sagt er, steige die Rede richtig vom Niederen zum Höheren auf, im anderen Falle würde Jesus, indem er doch auf das niedere Zeugniß des Täufers V. 33 - 35. eingeht, den natürlichen Gedankengang unterbrechen. Auch sey die V. 32. hinzugefügte Versicherung καὶ οἶδα, ὅτι u. s. w. von Gott matt. — Allein, wenn wirklich der sonstige Zusammenhang verlangt, unter ἄλλος V. 32. den Vater zu verstehen, so kann die Unterbrechung des Gedankenganges nur scheinbar seyn. Jener ἄλλος war näher zu bestimmen. Dieß konnte unmittelbar gleich geschehen, aber eben so gut mittelbar durch einen Gegensatz, gleichsam dialektisch. Der Gegensatz war gegeben. Die Juden konnten nach ihrer Art nur an einen menschlichen Zeugen denken. Am nächsten lag ihnen Joh. d. T. Hierauf geht Jesus augenblicklich um so mehr ein, da Johannes, ein von Gott Gesendeter, für die Wahrheit zeugte. Sein Zeugniß 1, 19 ff.

war zwar längst gesprochen, aber es bestand auch für die Juden noch in der Erinnerung. Jesus konnte also dieses Zeugniß vorübergehend geltend machen, ohne es V. 32. gemeint zu haben. So erklärt V. 34. ausdrücklich, daß er nicht dieses Zeugniß, sondern das größere Gottes meine. Hierin ist ein natürlicher Fortschritt ohne Unterbrechung, aber nicht ohne Umweg. Zu diesem Umwege durch die Juden veranlaßt, verfolgt er den liebevollen Zweck *ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε*. So steigt die Rede nicht vom Höheren V. 32. zum Niedrigeren V. 33. herab, und dann wieder hinauf, sondern vom Unbestimmten zu dem negativ Bestimmten und von diesem zu dem positiv Bestimmten V. 36. — Allerdings wäre die Versicherung *καὶ οἶδα* — matt und müssig, wenn *ἄλλος* schon als der Vater näher bestimmt wäre. So aber ist sie der erste natürliche Schritt zur näheren Charakteristik des Unbestimmten.

Statt *οἶδα* lesen D. Arm. Cant. Verc. *οἴδατε*, 3 Minuskeln *οἴδαμεν*. Diese Varianten sollten nicht etwa den Anstoß, der in *οἶδα* auf Gott bezogen liegen konnte, heben, sondern *οἴδατε* scheint aus der Beziehung des *ἄλλος* auf den Täufer, als die dem folg. V. entsprechendere Form der Rede, *οἴδαμεν* aber aus Conformation des echten *οἶδα* nach 3, 11. entstanden zu seyn.

V. 33. Der Uebergang ist näher so zu bestimmen: Ich könnte mich gegen Euch auf das Zeugniß des Täufers berufen. Ihr selbst habt (1, 19 ff.) vertrauend zu ihm geschickt, um ein Zeugniß von ihm zu empfangen [1]), und er hat ein wahres Zeugniß über mich abgelegt. Aber dieses Zeugniß meine ich nicht. — Die Lat. Uebersetzung im Cod. Corb. und Rd. hat vos ipsi. Ob im Griech. *ὑμεῖς αὐτοὶ* gestanden hat? Ich zweifle. Im Zusammenhange hat *ὑμεῖς* einen rhetorischen Accent, den die Lat. Uebersetzung auszudrücken suchte.

1) Euthymius sagt: *οὐκ ἂν δὲ ἀπεστείλατε, εἰ μὴ ἀξιόπιστον αὐτὸν ἐγινώσκετε.*

In der Formel μαρτυρ. τῇ ἀληθείᾳ, die Joh. liebt, (18, 37. 3 Joh. 3, 6.) der Wahrheit Zeugniß geben, für die Wahrheit zeugen, vergl. AG. 14, 3. Hebr. 10, 15. — ist ἀλήθ. weder die Person [1]), noch die Lehre Christi, sondern die Wahrheit schlechthin, hier aber bestimmt die Wahrheit der Messianität Jesu, von welcher Johannes zeugte.

V. 34. Auch im classischen Gebrauch ist λαμβ. bald das thätige Erfassen, Erstreben, bald das passive Empfangen, Annehmen [2]). Wie 3, 11. 32. λαμβ. τ. μαρτυρίαν τινὸς von der (gläubigen) Annahme, dem Geltenlassen des Zeugnisses steht, kann es hier nicht genommen werden, weder in allgemeiner Beziehung, noch in der besondern auf den Täufer. Jesus erkennt dieß Zeugniß ausdrücklich an. Aber er bedarf keines menschlichen Zeugnisses, nicht, wie Euthymius hinzusetzt, θεὸς ὤν, sondern weil ihm das schlechthin höchste zu Gebote steht. Also kann auch ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρ. τὴν μαρτ. λαμβ. im Gegensatze gegen ὑμεῖς V. 33. nur so verstanden werden: Ihr suchtet und empfingt von einem Menschen Zeugniß, als Ihr zu Joh. schicktet, ich aber entnehme das Zeugniß für mich (τὴν μαρτυρίαν vgl. V. 32.) nicht von einem Menschen. Und so spreche ich auch von des Täufers Zeugniß nur Euretwegen, um Euch vielleicht dadurch für den rettenden Glauben, für jenes höchste Zeugniß V. 36., empfänglicher zu machen.

Statt ἀνθρώπου lesen einige Minuskeln bey Griesbach ἀνθρώπῳ, was wohl nur ein Schreibfehler ist. Oder verwechselte man mit λαμβ. die synonyme Formel ζητεῖν τι παρά τινι? Matthäi sagt richtig: λαμβ. παρά τινί τι prorsus non est graecum. Bedeutender ist die Lesart ἀνθρώπων D. 3. 9. Mt. B. Cant. Mm. Meinte Jesus V. 32. das Zeugniß des Johannes, und verstand

---

1) Cyrill: ἀλήθεια γὰρ ὁ Χριστός.

2) S. Passow u. d. W.

man dieß so, daß darin zugleich das Zeugniß Gottes liege, so schien hier der Plural schicklicher, sofern er ausdrücken sollte, von Menschen überhaupt nehme Jesus kein Zeugniß, obwohl von einem von Gott gesendeten Menschen. Aber vielleicht ist die Corruption weniger überlegt, nur durch Conformation mit V. 41. entstanden. Hier haben andere Handschriften nach V. 34. aus *ἀνθρώπων, ἀνθρώπου* gemacht.

V. 35. An *ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε* V. 34. anknüpfend, fährt Jesus fort: Jenes Zeugniß des Täufers hätte Euch zum Heile dienen können. Er war die Leuchte, welche Euch Licht geben konnte und sollte 1, 7. Aber Ihr habt sein Licht leichtsinnig nur zu vorübergehender Lust gemißbraucht, es hat Euch nicht genützt. Nun wird es darauf ankommen, ob Ihr das Zeugniß Gottes selbst, worauf ich mich berufe, besser zu Eurem Heile gebraucht, vgl. V. 36.

Die Erscheinung und Wirksamkeit des Täufers war (*ἦν*) schon vergangen. Der Täufer war ein leuchtender Mann. Aber *τὸ φῶς* konnte nach 1, 6. 7. von ihm nicht gesagt werden. Wenn er *ὁ λύχνος ὁ καιόμενος κ. φαίνων* genannt wird, so ist dieß in Vergleichung mit Christo, dem Lichte der Welt, immer ein Geringeres, aber keine Verkleinerung, wozu auch der Zusammenhang kein Motiv enthält. Der Artikel scheint, wie schon Bengel[1]) bemerkte, auf einen bestimmten historischen Begriff in der Charakteristik des Täufers hinzudeuten. Joh. d. T. wurde vorzugsweise als Elias charakterisirt. Von diesem aber sagt Sir. 48, 1. *καὶ ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο.* Dieß ist dem Charakter des Elias im A. T. gemäß. Eine unmittelbare Beziehung unserer Stelle auf Sir. 48, 1. ist unstatthaft, schon weil der Ausdruck zu wenig entspricht. Aber ob sich nicht aus ähnlichen Schilderungen des Elias ein charakteri-

1) Articulus amplificat et innuit praedicta in V. T. de Joanne.

stischer Ausdruck, wie der unsrige, in besonderer Anwendung auf den Johannes gebildet hatte, worauf Jesus hier hinweist? De Wette verwirft jede historische Beziehung der Art und findet in dem Artikel nur die Bestimmtheit, daß Joh. die Leuchte sey, welche die Juden auf den Weg der Wahrheit hätte bringen sollen. Allein fast scheint der Ausdruck ὁ λύχ. ὁ καιόμ. κ. φαίνων dafür zu gewählt, ja seltsam. Allerdings gehören καιόμ. κ. φαίνων nur zum vollen Ausdruck des Bildes von λύχνος in seiner Wirksamkeit, vgl. Luk. 12, 35., λύχνοι καιόμενοι, und 2 Petri 1, 19., λύχνος φαίνων. Καιόμενος und φαίνων schließen einander ein. Weder liegt im φαίνων eine Verkleinerung, noch im καιόμενος an sich eine Hinweisung auf den brennenden Eliaseifer des Johannes. Auch ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ gehört zum bildlichen Charakter der Rede. Aber für das bloße Bild wäre zu viel Aufwand gemacht.

Läßt sich ἠθελήσατε nicht in ἀγαλλ. adverbialiter unterstecken, so wird damit nachdrucksvoll das eitle Wollen der Juden hervorgehoben. Sie wollten nichts weiter, als sich in dem Lichtscheine des Joh. eine Zeitlang (πρὸς ὥραν Gal. 2, 5.) ergötzen, nach leichtsinniger Knaben Art, welche am Feuer und Licht ihre Lust haben, bis es schmerzlich brennt. Das kurze Wort bezeichnet scharf und richtig das Verhalten der Juden zu dem Täufer. Als er anfing, sein Licht leuchten zu lassen, strömten sie haufenweise zu ihm und ließen sich taufen. Aber sobald er Buße und Messianischen Glauben forderte, und die Axt an die Wurzeln legte, wendeten sie sich ab. Niemand regte sich, als er gefangen und getödtet wurde. Einzelne wenige blieben ihm treu, aber auch diese folgten nicht einmahl alle seiner Hinweisung auf den Messias. Für die Masse und die Führer des Volkes war seine Erscheinung ohne Nutzen.

Statt der recept. ἀγαλλιασθῆναι lesen ADKS., die St. Galler Handschrift und mehrere Minuskeln, ἀγαλλια-

θῆναι. Eben ſo Chryſoſt. und Euthymius. Auch ſtellt A. *ἀγαλλ.* nach *πρὸς ὥραν*, eben ſo einige Handſchriften bey Matth., Chryſoſt. und mehrere Lat. Handſchriften. Was die Wortform betrifft, ſo haben ſeit Bengel die Kritiker alle für *ἀγαλλιαθῆναι* entſchieden. Beyde Formen ſind ſtatthaft. Aber leider kommt der Aoriſt Paſſ. von dieſem Worte ſonſt nirgends weiter im A. und N. T. vor. Auch das Perf. Paſſ. findet ſich nicht im Gebrauche der bibl. Gräcität, und ſo weiß man nicht, ob daſſelbe ſigmatiſirt wurde oder nicht. Der Alex. Clemens hat Strom. 6, 16. §. 145. in der Klotziſchen Ausgabe aus Pſ. 118, 24. *αὕτη ἡ ἡμέρα ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος, εὐφρανθῶμεν κ. ἀγαλλιαθῶμεν ἐν αὐτῇ*. Aber in Sylburgs Ausgabe ſteht p. 687. *ἀγαλλιασθῶμεν*, und die LXX hat *ἀγαλλιασώμεθα*. Unter dieſen Umſtänden ſcheinen die angegebenen diplom. Auctoritäten nicht hinzureichen, um *ἀγαλλιασθῆναι* ſchlechthin zu verwerfen. Was die verſchiedene Wortſtellung betrifft, ſo iſt ſie für den Sinn nicht ganz gleichgültig. Steht *πρὸς ὥραν* voran, ſo fällt der Haupttadel, wie es ſcheint, mehr auf das Augenblickliche, Vorübergehende, als auf das Ergötzen ſelbſt. In dem anderen Falle würde ſchon das *ἀγαλλιαθῆναι* ſelbſt getadelt, und dieſer Tadel nur durch *πρὸς ὥραν* geſchärft. Aber in *ἀγαλλιαθῆναι* liegt an ſich nichts Tadelnswerthes. Es wird im Alten und Neuen Teſtamente häufig mit *χαίρειν* und *εὐφραίνεσθαι* zuſammengeſtellt, zur Verſtärkung des Begriffs der Freude, und meiſt der edlen, wahren. Vergl. Joh. 8, 56. Matth. 5, 12. Luk. 1, 47. 10, 21. AG. 16, 34. 1 Petr. 1, 6. 8. 4, 13. Iſt nun außerdem natürlich, ſich am Lichte zu erfreuen, ſo ſcheint in unſerer Stelle der ganze Tadel auf *πρὸς ὥραν* zu fallen [1]). Dann ſteht es aber ſchicklicher Weiſe voran,

1) In dieſem Sinne erklärt Euthymius: *εἰ γὰρ μὴ ἐφυχράνθητε, πάντως ἂν ἐπιστεύσατε τῇ μαρτυρίᾳ αὐτοῦ.*

wiewohl nicht nothwendig. Indessen kommt hier in Betracht, daß für die Erscheinung des strengen Bußpredigers ἀγαλλ. nicht der entsprechende Ausdruck ist. Johannes wollte nicht sowohl große Freude im Volke erregen, als vielmehr, zunächst wenigstens, den strengen Ernst der Buße. Findet irgend ein Parallelismus zwischen dieser Stelle und Matth. 11, 18. statt, so ist um so wahrscheinlicher, daß Jesus an den Juden den Mangel an Ernst tadelt, womit sie die Erscheinung des Täufers vorübergehen ließen. In diesem Falle steht ἀγαλλ. schicklich voran.

V. 36. Des Johanneischen Zeugnisses bedarf Jesus nicht, weil er das größere Zeugniß (τὴν das bestimmte Zeugniß) des Vaters hat. Der Sinn, wie die Breviloquenz in der Comparation μείζω τ. Ἰωάννου vgl. Matth. 5, 20. ist ohne alle Schwierigkeit. Um so weniger begreift man die Variante μείζων, welche Lachmann aus AB. 10. 11. 13. 33. 225. 235. Ev. 32. Mt. c. aufgenommen hat. Kein Griechischer Interpret berücksichtigt sie. In der That giebt sie auch gar keinen Sinn und läßt sich kaum construiren. Ich halte sie für einen reinen Schreibfehler [1]).

Das Zeugniß des Vaters ist zunächst ein mittelbares durch die Gotteswerke Christi. Wenn Christus Werke vollbringt, welche, weil kein Mensch sie aus sich verrichten kann, 15, 24., nur aus Gottes Kraft und Macht vollbracht werden können, so entsteht der Schluß, daß Gott ihn dazu gerüstet und gesendet hat. So schließen wir noch fortwährend mit Sicherheit auf dem religiösen Gebiete. Der apologetische Beweis aus dem Werke Christi, den Wirkungen seiner Stiftung in der Welt, hat hier seine Wurzel. Aber welche Werke meint hier Christus? Die Werke hat ihm Gott gegeben, um sie zu vollenden, ἵνα

1) Matthäi sagt ed. min.: non est varia lectio, sed error manifestus.

τελειώσω, und er verrichtet sie bereits, ἃ ἐγὼ ποιῶ. In dem ἔδωκε liegt nicht bloß der Auftrag, sondern auch die Ermächtigung dazu, vergl. V. 27. Man ist längst davon zurückgekommen darunter die Lehrthätigkeit Christi (Eichhorn allgem. Bibl. 7, 982.) zu verstehen. In seiner Allgemeinheit umfaßt der Plural ἔργα alles, was Christus, nicht überhaupt thut, sondern vermöge seiner Sendung vom Vater, also in seinem Messianischen Amte. Dazu gehören auch seine Wunderwerke im engeren Sinne. Kap. 6, 30. 7, 21. 10, 33. wird ἔργον, ἔργα, ἐργάζεσθαι, allerdings von dem Wunderthun gebraucht. Aber selbst da, wo ἔργα und ῥήματα Christi unterschieden werden, ist jener Ausdruck mit σημεῖα nie identisch, sondern immer allgemeiner. Meinte Johannes hier die Wunder im engeren Sinne, warum schrieb er nicht σημεῖα? Man könnte denken, Jesus hätte, die Wunder von den übrigen mehr innerlichen Gotteswerken unterscheidend, jene als besondere Legitimation für diese betrachtet wissen wollen. Dann aber mußte Johannes um so mehr σημεῖα gebrauchen. Der Zusammenhang führt aber gar nicht darauf, daß Werke durch Werke, innere, geistigere, durch äußere, bewährt werden sollen, sondern die an sich unsichtbare Sendung vom Vater, welche Jesus bisher nur aus seinem innersten Selbstbewußtseyn behauptet hatte, sollte auch äußerlich, werkthätig bezeugt werden. Dafür wären die Wunder im engeren Sinne zu wenig Zeugniß gewesen. Vollständig bezeugende Kraft hatte nur das ganze Messianische ἔργον Christi, 4, 34. 17, 4., der Inbegriff aller seiner Werke, wodurch seine Doxa, seine Gnade und Wahrheit sich offenbaret, sein Licht und Leben, von dem Heilwunder an, als der äußerlichen Manifestation, gleichsam auf der Peripherie, bis zum innersten Mittelpunct des geistigen Belebungswerkes, selbst die That des Leidens mitgerechnet. Aber dieses Werk konnte nicht auf ein Mahl als Ganzes dargestellt werden, sondern nur nach und nach in einzelnen Werken. Wenn es nun deß-

halb ἔργα heißt, und nicht ἔργον, so sieht man doch aus ἵνα τελειώσω, daß diese ἔργα als Ganzes gedacht sind, als Gesammtaufgabe des Lebens Christi. Von den einzelnen Wundern kann τελειοῦν nicht schicklich gebraucht werden, wohl aber, wie 4, 34. zeigt, von dem gesammten Messianischen Berufswerke.

Nach Griesbach lassen Tertullian und Nonnus αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ, aus. Genauer ist zu sagen, daß abkürzend jener ea ipsa hat, dieser ταῦτα. Ἃ ἐγὼ ποιῶ lassen auch 38. Verc. Corb. Rd. aus. Aber daß Jesus die Werke bereits verrichtet, gehört wesentlich zur Gegenwärtigkeit des Zeugnisses, μαρτυρεῖ. Nur ἐγώ, von Lachmann auf die Auctorität von ABDL. 1. 33. u. s. w. ausgelassen, kann unbeschadet des Sinnes fehlen, da der Nachdruck auf ποιῶ, nicht auf ἐγὼ liegt. Mit dem hier hinlänglich gesicherten ἀπέσταλκε wechselt V. 38. der Aor. ἀπέστειλε, vergl. 7, 29. 8, 42., ähnlich, wie δέδωκε und ἔδωκεν.

V. 37. 38. Hier ist von Alters her streitig, ob der Anfang καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ, ein von dem Gotteszeugnisse in den Werken Christi V. 36. verschiedenes Zeugniß des Vaters, oder eben dasselbe nur kürzer und unmittelbarer ausdrückt. Das erstere behaupten Chrysostomus, Cyrill, Euthymius und Theophylakt, das letztere Augustin und Hilarius. Dieser Hauptgegensatz in der Auslegung der schwierigen Stelle besteht noch.

Die Entscheidung hängt zum Theil von der Lesart ab, welche in αὐτὸς und μεμαρτύρηκε schwankt. Statt αὐτὸς lesen BL Verc. ἐκεῖνος. Aber αὐτὸς scheint so tief im ursprünglichen Text gesteckt zu haben, daß D. Cant. ἐκεῖνος αὐτὸς hat. Auf keinen Fall durfte sich Tischendorf durch so wenige Auctoritäten bestimmen lassen, ἐκεῖνος in den Text aufzunehmen, was auch außer ihm Niemand gewagt hat. Man könnte ἐκεῖνος auch nach dem

kurzen Participialsatze ertragen, wenn im Zusammenhange irgend ein logisches oder rhetorisches Motiv für einen solchen Nachdruck vorläge, vergl. 1, 33. 5, 11. Matth. 7, 15. Sind die Sätze V. 36 und 37. identischen Inhalts, so ließe sich ἐκεῖνος denken als verstärkte Hinweisung darauf, daß der sendende Vater es eben sey, der in jenen Werken V. 36. sein Zeugniß ablege. Allein gerade dieß ist streitig. Sollte aber nicht aus der Voraussetzung des identischen Inhalts sowohl ἐκεῖνος, wie μαρτυρεῖ (D. Syr. utr. Ar. Rd. It. Aug. Maximin. Fulg.) entstanden seyn?

Ist nun die recepta kritisch sicher, so scheint sowohl durch αὐτός, als auch durch μεμαρτύρηκε ein Unterschied zwischen V. 36 und 37. ausgedrückt zu seyn, der im Fortschritt der Gedanken nicht anders, als zu erwarten ist. Das Zeugniß Gottes in den Werken V. 36. ist, wie μαρτυρεῖ andeutet, ein in der Gegenwart fortschreitendes, das Zeugniß hier V. 37. ein aus unbestimmter Vergangenheit in der Gegenwart noch bestehendes. Nun hat zwar das Perfectum auch die Gegenwart in sich, aber die perfectische Gegenwart, d. h. das Resultat der Vergangenheit. In diesem Sinne konnte von dem Zeugnisse durch die Werke nicht μεμαρτύρηκε gebraucht werden. Deutlicher noch tritt in αὐτός der Unterschied hervor. Der Vater zeugt nicht bloß mittelbar in den Werken Christi, sondern auch selbst, unmittelbar. Sollte damit nur dieß gesagt seyn, daß eben in den Werken Christi der Vater selbst, kein Geringerer, Zeugniß gebe, so mußte, wie V. 36. das Präsens μαρτυρεῖ stehen. Außerdem aber ist dieß V. 36. schon durch ἃ ἔδωκέ μοι ὁ πατήρ so bestimmt ausgedrückt, daß es einer solchen Exegese nicht bedurfte. Auch träte auf diese Weise ein verweilender Stillstand ein, den das immer mehr hervortretende Pathos der Rede nicht gut verträgt. Wird dagegen V. 37. das unmittelbare Zeugniß des Vaters von dem mittelbaren V. 36. unterschieden, so schreitet die Rede naturgemäß fort, und erreicht hier, in ihrem erklärenden

Theile, eine Spitze, von der sie unmittelbar zum stärksten Pathos des Vorwurfs oder Angriffs übergeht.

Jetzt aber entsteht die Frage, was unter dem unmittelbaren Zeugnisse des Vaters zu verstehen sey, wie es sich von dem mittelbaren V. 36. unterscheide, und damit zusammenhängend das eine große Zeugniß des Vaters für den Sohn bilde?

Der folgende Satz οὔτε — πιστ. giebt darüber Aufschluß, aber nur mittelbar.

Jesus wirft hier den Juden ihre Unempfänglichkeit für jede Form der Offenbarung Gottes, also auch für das unmittelbare, wie mittelbare Zeugniß des Vaters vor. Als faktischer Beweis dafür gilt ihm der Unglaube an ihn, den Sohn, den der Vater gesendet. Dieß leuchtet von selbst ein. Aber wie kommt Jesus zu diesem Vorwurf? Der Gegensatz gegen das Vorhergehende ist unverkennbar. Ton und Inhalt der Rede ändern sich. Aber es fehlt jeder Ausdruck des Gegensatzes, ja des Verhältnisses beyder Sätze überhaupt. Nicht einmahl ein καί, wie V. 39. 40., läßt sich erblicken. In dieser Verbindungslosigkeit liegt, wie mir scheint, ein gewisses Pathos, welches sich jetzt des Redenden steigend bis zum Schlusse bemächtigt.

Wie eine dreyfache Form der Offenbarung des Vaters unterschieden wird, φωνή, εἶδος und ὁ λόγος, eben so auch eine dreyfache Art, die Offenbarung Gottes zu vernehmen und zu haben. Der darauf bezügliche Vorwurf ist in einer dreyfachen Negation ausgedrückt. Aber die beyden ersten Negationen werden durch οὔτε οὔτε als unmittelbar zusammengehörig zu einem Hauptbegriffe verbunden, während das dritte Glied, durch καὶ — οὐκ verschieden angeknüpft, auch ein davon Verschiedenes nicht ohne Steigerung ausdrückt. Oder gehört καὶ — οὐκ gar nicht zu den Negationsgliedern, so daß das καὶ adversativ, mit der davon getrennten Negation für sich steht? So nimmt es Euthymius, der es durch ἀλλ' οὐδὲ erklärt; eben so

Grotius und Meyer. Nach dieser Construction stände der Satz οὔτε — οὔτε für sich, nicht als Vorwurf, sondern als Zugeständniß eines verschwiegenen Einwurfs der Juden. Dieß behauptet auch Euthymius, der sich den Zusammenhang so erklärt. Wie 8, 19., wo die Juden in einem ähnlichen Falle fragen, wo der bezeugende Vater sey, so konnten sie hier sagen: Wie, der Vater soll selbst Zeuge seyn in deiner Sache? Wo haben wir je seine Stimme gehört oder seine Gestalt gesehen? Συνομολογεῖ μέν, fährt Euthymius fort, ὃ ἔμελλον λέγειν, διὰ δὲ τοῦ συνομολογεῖν εἰς φιλόσοφον αὐτοὺς ἀνάγει δόγμα, διδοὺς νοεῖν, ὅτι οὔτε φωνὴ περὶ θεόν, οὔτε εἶδος. Aehnlich Meyer, nur daß dieser unmittelbar den Vorwurf darin ausgedrückt findet, daß die Juden, was doch eben nur geistig geschehen könne, weder Gottes Stimme je gehört, noch seine Gestalt gesehen hätten. Hieran soll sich denn καὶ — οὐκ so anschließen: Und doch habt Ihr sein allerdings gehörtes Wort nicht bleibend in Euch. Ist indessen der Satz οὔτε — οὔτε durch den gleichlautenden Einwurf der Juden veranlaßt, so kann er keinen Vorwurf enthalten, sondern nur ein Zugeständniß. Denn, abgesehen davon, daß nach dem verneinenden Vorwurf sich καὶ — οὐκ als Gegensatz, wie Meyer es faßt, schwer begreifen läßt, so müßte, da der Vorwurf den Satz in einem ganz anderen Sinne nimmt, als der Einwurf, eben dieser Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen irgendwie ausgedrückt seyn. Aber auch als bloßes Zugeständniß im Sinne des Euthymius kann der Satz nicht gedacht werden, weil alle Indication dafür fehlt. Euthymius verräth einen richtigen Tact, wenn er, um irgendwelche Indication für seine Auslegung zu gewinnen, ἀλλ' οὐδὲ für καὶ — οὐκ unterschiebt. — Wir nehmen also καὶ — οὐκ als zwar verschiedene, aber mit οὔτε — οὔτε zusammengehörige Negation. Nun fehlt freylich im N. T. eine entsprechende Stelle, wo καὶ — οὐ die Negationsgliederung schließt. Aber wenn die Classiker

οὔτε — τε οὐ [1]) zusammenstellen, so kann auch καὶ οὐκ mit οὔτε, dem doppelten wie einfachen, verbunden werden. Enthält nun der Satz rein den Vorwurf der Unempfänglichkeit für die Offenbarungen Gottes in einer dreygliedrigen Negation, so können die Ausdrücke φωνὴ und εἶδος von Gott nur im Sinne der altteſtam. Offenbarungsſymbolik verſtanden werden. Propheten, wie Jeſaias und Jeremias, hörten die φωνὴ Gottes; Ezechiel und Daniel ſchauten ſein εἶδος, verſteht ſich im Geiſte. Die φωνὴ Gottes iſt nicht viel bildlicher, als λόγος, und wenn Jeſus bey Johannes auch ſonſt oft von einem Hören und Schauen oder Sehen Gottes ſpricht, und dieß auch bildliche Ausdrücke ſind, welche vollſtändig ausgeführt das Bild einer φωνὴ und eines εἶδος Gottes in ſich ſchließen, ſo kann hier nicht zweifelhaft ſeyn, in welchem Sinne Jeſus den Juden vorwirft, ſie hätten für die Offenbarungen Gottes weder Ohr noch Auge. Dieſer Vorwurf, an die Gegenwärtigen gerichtet, kann nicht, wie Cyrill und Theophylakt annehmen, auf das unmittelbare Vernehmen vergangener, altteſtam. Offenbarungen bezogen werden, dann hätte Jeſus von den Vätern ſprechen müſſen, ſondern eben nur auf die gegenwärtigen, welche mit Jeſu Erſcheinung angefangen hatten. Durch ihn ging die φωνὴ des Vaters, er ſprach die Worte Gottes, in ihm ſchaueten ſie Gottes Geſtalt, Ebenbild, vergl. 14, 9. Wir finden im Leben Chriſti Gottesſtimmen, bey der Taufe, bey der Verklärung, endlich Joh. 12, 28. Wäre dieſe Art der Offenbarungen gemeint, ſo hätte Jeſus nach dem Zeitverhältniſſe nur an die Stimme in der Taufe denken können. So verſtehen die φωνὴ auch Chryſoſtomus, Euthymius, Lampe, Wengel, u. a. Aber für dieſen einen Fall wäre πώποτε zu ſtark. Wir würden auch τὴν φωνὴν verlangen. Wie

1) Eurip. Hippol. 302. Sophocl. Antig. 759. Vgl. Hermann zu d. St.

nun, wenn diese Juden bey jener Stimme gegenwärtig waren? Endlich, wenn man φωνὴ so äußerlich historisch nimmt, müßte sich dann nicht auch εἶδος auf ein bestimmtes äußeres Factum in dem bisherigen Leben Christi beziehen? Auf welches aber?

Macht nun Jesus in den beyden ersten Negationen den Juden den Vorwurf, daß sie für die Zeugnisse Gottes in seiner, des Messias, Erscheinung und Wirksamkeit überhaupt kein Ohr und Auge hätten, so können wir diesen Vorwurf nicht auf das unmittelbare, von den Werken Christi verschiedene, Zeugniß des Vaters beziehen, sondern nur auf V. 36. Kann dann die dritte Negation καὶ τὸν λόγον u. s. w. nicht auf jenes αὐτὸς μεμαρτ. V. 37. bezogen werden, so ist unsere Erklärung der Stelle falsch, und diejenigen haben Recht, welche in jenen Worten nur eine Wiederholung von V. 36. finden. Es fragt sich also, was Jesus unter dem λόγος V. 38. versteht?

Die Offenbarung Gottes im Worte ist, wie der Artikel anzeigt, eine bestimmte. Die Juden hatten sie schon. Jesus wirft ihnen nur vor, daß sie dieselbe nicht bleibend in sich hätten. Liegt der Nachdruck des Vorwurfs bloß auf μένοντα, so daß Jesus, indem er das ἔχειν ἐν ὑμῖν als inneren Besitz des Wortes voraussetzt, nur das Bleibende, die Continuität darin vermißt, so könnte Olshausen Recht haben, daß Jesus die innere Offenbarung Gottes im Gewissen, das aus der Wahrheit seyn, das innere Wort und Licht, welches dem äußeren Worte und Lichte entgegenkommt, gemeint habe. Allein, obwohl Christus bey Joh. 6, 44. einen Zug des Vaters zum Sohne als wesentliche Bedingung des Glaubens an sich verlangt, so ist doch dieser innere Wahrheitstrieb weder bey Joh., noch sonst im N. T. ὁ λόγος τ. θεοῦ genannt worden. Auch 1 Joh. 1, 10., worauf sich Olshausen beruft, ist der λόγος τ. θ. das objective Wort Gottes, und zwar schon das bestimmte Christliche. — Aus V. 39., vgl. V. 46. 47.,

erhellt, daß der λόγος des Vaters sein alttestamentliches Wort ist. Dieses hatten die Juden, in der Schrift, aber sie hatten es eben nur äußerlich, hatten es sich nicht zum bleibenden inneren Besitzthum der Wahrheit (vergl. 1 Joh. 3, 15. 2, 14.) gemacht. Sonst hätten sie an den glauben müssen, von welchem dieses Wort Zeugniß giebt.

Ist nun dieses Wort Gottes jenes unmittelbare Zeugniß des Vaters V. 37.? Das Perfectum μεμαρτύρηκε V. 37. entspricht. Vergangen, längst gesprochen, und gegenwärtig zugleich war das Wort der Schrift. Aber kann es ein unmittelbares (αὐτός) Zeugniß des Vaters heißen? Wir haben hier mit populären fließenden Gegensätzen zu thun. Ist Christus und sein Werk die neutestam. Vermittelung des göttlichen Zeugnisses, so kann das alttestam. Zeugniß, eben weil es durch Christi Erscheinung nicht vermittelt war, als unmittelbares gedacht werden. Längst wurde Gott und sein heiliges Schriftwort von den Juden identifizirt. Auch der Verf. des Briefes an die Hebräer stellt die alttestam. Schriftworte als unmittelbare Gottessprüche dar. So ist auch hier das Schriftwort Gottes vorzugsweise unmittelbares Gotteszeugniß.

V. 39. 40. Die Anerkennung Christi beruhete unter den Juden wesentlich auf dem alttestam. Schriftworte. Dieses enthielt die gemeinsamen Voraussetzungen, den festen Boden anerkannter göttlicher Verheißungen, Gebote und Weissagungen. Daraus ging sowohl die Sendung Christi, als der Glaube an ihn nothwendig hervor. Wer also in der Schrift recht lebte, mußte Christum anerkennen als die Vollendung der alttestam. Offenbarungen. Erschien Christus der alttestam. Weissagung im höchsten Sinne entsprechend, was hielt die Schriftliebenden denn ab, an ihn zu glauben? Nicht der Mangel an ausreichendem Zeugniß, sondern an wahrem Verständniß. Waren aber objectiv alle Bedingungen des wahren Verständnisses gegeben, so konnte die Schuld nur liegen in dem Mangel an

gutem, festen Willen, an lebendiger Liebe zu Gott und der Wahrheit.

In diesem Sinne und Zusammenhange setzt Jesus V. 38. voraus, daß die Juden die Schrift nicht nur hatten, sondern auch darin forschten. Demnach ist ἐρευνᾶτε Indicativ. So erklären Cyrill, Erasm. (Paraphr.), Beza, Casaubonus, Lampe, Bengel, u. a. Daß ὑμεῖς vor ἐρευνᾶτε fehlt, vor δοκεῖτε steht, spricht nicht dagegen. Weder nach dem allgemeinen Gebrauch, noch nach dem besonderen Johanneischen vgl. 7, 34. 14, 28., ist ὑμεῖς das nothwendige Kennzeichen des Indicativs. Stände es vor ἐρευνᾶτε, so fiele darauf ein durch nichts motivirter Accent. Vor δοκεῖτε dagegen giebt es dem Gedanken einen schicklichen Nachdruck. Auch ist ἐρευνᾶν kein zu großes Lob für die Juden; sie lasen nicht bloß, sie durchforschten die Schrift, aber nicht im rechten Sinne, vergl. V. 38. Wer, wie Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius, Augustin, Calvin, Wetstein, u. a. ἐρευνᾶτε imperativisch nimmt, bringt in den Zusammenhang, worin der Vorwurf herrscht, eine befremdliche Aufforderung, und kann ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε — nur durch gewaltsame Einlegungen mit ἐρευνᾶτε in eine schickliche Verbindung setzen. Man sehe nur, wie Euthymius der Stelle Gewalt anthut: Ἐπεὶ οὖν δοκεῖτε μὲν ἀπὸ τῶν γραφῶν ζωὴν αἰώνιον ἔχειν, οὐκ ἔχετε δέ, διὰ τὴν ῥηθεῖσαν αἰτίαν V. 38., λοιπὸν ἐρευνᾶτε ταύτας εἰς βάθος, ἵνα εὑρόντες ἔχητε. Die eifrige Schriftforschung der Juden beruhte wirklich auf der Meinung, daß sie in der Schrift das ewige Leben hätten, schon im Besitz, noch mehr im Lesen derselben, vergl. Ps. 1, 2 ff. Sir. 24, 32 ff. [1]). Die ζωὴ αἰώνιος, welche die

1) S. Schoettgen Horae zu d. St. Pirke Aboth 2, 7. Qui multus est in studio legis, is vitam sibi multiplicabit. — Qui acquirit sibi verba legis, is acquirit sibi vitam aeternam, und 5, 22. Filius Baghag dixit: versa eam et versa eam (scripturam), omnia in ea sunt הכל בה.

Juden in der Schrift zu haben glaubten, war auch in ihrer Vorstellung von dem Messianischen Reiche unzertrennlich. Deßhalb setzt Jesus, indem er ihnen darin Recht giebt, hinzu, καὶ ἐκεῖναι. — Erst mit diesen Worten giebt er ihnen Recht, aber deßhalb liegt nicht in δοκεῖτε irgendwie Tadel, sondern nur der Gegensatz zwischen Meinung und Wirklichkeit καὶ ἐκεῖναί εἰσιν. Indem aber Jesus die Schrift die Zeuginn (αἱ μαρτυροῦσαι) für sich nennt, hat er nicht einzelne Stellen, sondern den ganzen Zusammenhang derselben vor Augen, wie denn auch nur in dem Zusammenhange des Ganzen die eigentliche Beweismacht des A. T. liegt.

Das logische Verhältniß des Gegensatzes zwischen V. 40. und V. 39. nöthigt, καὶ adversativ und copulativ zugleich (und doch) zu nehmen. Sie konnten, ja mußten in ihrer Schriftforschung zum Glauben an Christum kommen, weil nach der Schrift selbst nur im Messias das Heil des Volkes verheißen war, aber sie wollten nicht. Hierin lag ein seltsamer Widerspruch. Worin hatte dieser seinen Grund?

V. 41–44. giebt Christus den Grund an, indem er die Gegner zur tiefsten Quelle ihres Unglaubens führt. Aber während dieser Zusammenhang der Rede im Allgemeinen klar vorliegt, ist der Uebergang von V. 40. zu

V. 41. sehr versteckt. Nachdrucksvoll δόξαν voranstellend, erklärt Jesus: Ehre von Menschen entnehme, suche er nicht. V. 44. wirft er seinen Gegnern vor, was er hier von sich ablehnt. Was er dort an ihnen ausdrücklich vermißt, das Suchen der Ehre bey Gott, muß er vermöge der Vollständigkeit des Contrastes, worin die Rede sich bewegt, sich hier stillschweigend beylegen. Aber vom Ehresuchen (λαμβ. gleich ζητ. δόξαν, vergl. V. 44.) war bisher überhaupt noch nicht die Rede. Ist hier kein Uebergang? Ich denke, dieser. In dem Bisherigen trat je länger je mehr die dringendste Aufforderung, an ihn zu glauben,

hervor. So entstand der Schein, als sey ihm eben nur an der Ehre gelegen, von den Menschen anerkannt, von ihnen verherrlicht zu werden. Aber nach V. 23. sollten ja Alle den Sohn ehren, wie den Vater. In dieser Beziehung suchte auch er die Ehre von Menschen, aber dieß war in Wahrheit die Ehre bey Gott. Von dieser heiligen Ehrliebe waren die Gegner weit entfernt. Deßhalb hielten sie auch Jesu Ehresuchen für gewöhnliche menschliche Eitelkeit. Indem Jesus dieß kurz und entschieden verneint, also mittelbar von sich behauptet, daß er nur Gottes Ehre suche, wirft er den Gegnern

V. 42. das Gegentheil ἀλλά vor. De Wette hat Recht, ἀλλά als unmittelbaren Ausdruck des Gegensatzes zwischen der Gesinnung Christi und der Gegner anzusehen. Die elliptische Erklärung (nicht um Ehre von den Menschen, sondern nur um der Menschen Heil ist mir zu thun; dieß biete ich Euch an; aber leider u. s. w.) legt zu viel hinein, und macht, indem sie den Gedanken zu V. 40. zurückbiegt und ἀλλά unmittelbar darauf bezieht, aus ἀλλά eine rhetorische Abbrechung, wodurch V. 41. eine unmotivirte, isolirte Parentheſe würde. Der Fortschritt im unmittelbaren Gegensatz mit V. 40 und 41. wäre unzweifelhaft, wenn es hieße: Ihr aber sucht von Menschen Ehre. Allein im Vorhergehenden liegt mittelbar, daß die Gegner Jesum nicht kennen, wenn sie ihn im Verdacht eitler Ehrsucht haben. So erklärt er hier, er kenne sie wohl. Weil alles wahre Ehresuchen auf der Liebe zu Gott beruht, so faßt er den Vorwurf bey seinem Grunde, dem Mangel an Liebe zu Gott. — Der Liebe zu Gott rühmten sich die Juden wohl in ihrem gesetzlichen Thun. Aber sie war kein inneres Besitzthum, kein innerster Lebenstrieb in ihnen, ἐν ἑαυτοῖς. Mit wahrer Liebe zu Gott und seinem Worte hätten sie den, der im Namen des Vaters gekommen war, aufnehmen 1, 11. 12., anerkennen müssen. So schließt sich

V. 43. an. Alle Propheten und Gottesmänner kamen

im Namen, auf Befehl, im Auftrage Gottes, der Messias aber, der Sohn Gottes, vorzugsweise im Namen des Vaters nach Ps. 118, 26. vgl. Matth. 21, 9. 23, 39. Joh. 12, 13. Aus dem Gegensatze des ἔρχ. ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, vgl. 7, 16 ff. ergiebt sich, daß das Kommen im Namen des Vaters zugleich alles selbstsüchtige Ehresuchen ausschließt.

Ἐὰν ἄλλος u. s. w. drückt den Contrast in einer Vorhersagung aus, welche in der Geschichte des Jüdischen Volkes nur zu sehr ihre Erfüllung gefunden hat. Wo die reine Liebe zu Gott, zum Worte der Wahrheit, fehlt, da wird der Mensch ein Spiel der Selbstsucht und der Lüge. Nach der Structur ἐὰν — ἔλθῃ wird der Fall als objectiv möglich in der Zukunft gedacht, daß falsche Propheten und Messiasse, ohne wahren Beruf, in eigenem Namen, selbstsüchtig, auftreten und das Volk täuschen würden. Anderswo sagt dieß Jesus bestimmt voraus, Matth. 24, 24. Jede große mächtige Erscheinung, zumahl wenn sie verkannt wird, regt immer zu falschen Nachbildern auf. Auf diesem Gesetze der Geschichte beruht jene Weissagung. Sie wurde bald nach der Verwerfung des wahren Messias erfüllt. Bengel zählt nach Schudts Jüdischen Merkwürdigkeiten [1]) seit der Zeit Christi 64 falsche Messiasse, welche das Volk mehr und weniger berückten.

V. 44. An den wahren Messias zu glauben, war nur denen möglich, welche Gott liebend nur die Ehre bey ihm suchten. Mochten auch die Juden einen Messias in ihrem Sinne anerkennen wollen, den wahren Messias konnten sie in eitler Ehrsucht nicht anerkennen. Diesen Vorwurf drückt die Frage mit zornigem Affect aus.

Statt πιστεῦσαι lesen AL 1. 33. u. a. πιστεύειν. Das Präsens hat etwas sehr Scheinbares. Aber auch

1) Buch 6. Kap. 27. §. 30. Man vergl. die Erzählung, wie Bar Cochba von den Juden geehrt wurde, in Münters Jüd. Krieg S. 47 ff. mit der Art, wie das Volk Jesum behandelte.

wenn die Auctoritäten günstiger wären, würde doch der Aorist entsprechender seyn, da nicht sowohl der dauernde Zustand des Glaubens, als vielmehr der historische Act des Gläubigwerdens gemeint ist [1]). Am Schluß wird nach der beglaubigten Lesart ζητεῖτε die Construction variirt, eine Unregelmäßigkeit, der auch wohl Classiker sich nicht schämen [2]). Dachte Joh. den Vorwurf mehr für sich in directer Form, so entstand leicht die Abweichung von der Construction. Mt. c. läßt μόνου aus. Dieß könnte für die Bestimmung des Begriffs entbehrt werden. Aber, wenn B. Verc. und Ver. auch das rein unentbehrliche θεοῦ auslassen, so kann dieß nur ein Schreibfehler seyn. Ὁ μόνος θεὸς bezeichnet nach der Regel, eben wegen des Artikels und der Stellung von μόνος, den alleinigen (wahren) Gott, im Gegensatz gegen Idole, 17, 3. vgl. 1 Joh. 5, 20. 21. 1 Tim. 6, 15. Wenn nicht im Vorhergehenden irgendwie das Idol des Ehresuchens angedeutet ist, so ist es schwer, die Regel hier festzuhalten. Man hat daher versucht, μόνου, wie Matth. 4, 4. 10., adverbialiter aufzulösen, von Gott allein; dieß giebt einen leichten, klaren Sinn. Allein würde dann nicht μόνου nach τοῦ θεοῦ stehen, wie Matth. 4, 4. 10. 12, 4. 17, 8., oder vor τοῦ θεοῦ, wie Luk. 5, 21. 6, 4. Hebr. 9, 7.? Auch sonst, wo Adjectiva adverbialiter stehen, haben sie ihre Stelle vor dem Substantiv mit dem Artikel, z. B. Mark. 4, 28. αὐτομάτη — ἡ γῆ καρποφορεῖ, vergl. Luk. 21, 34. oder nach demselben, z. B. Joh. 8, 7. Hiernach ist der Begriff der Stelle die Ehre von dem alleinigen (wahren) Gott. Ὁ μόνος, wie ὁ ζῶν πατήρ 6, 57., accentuirt den Begriff Gott, als den alleinigen, von dem die wahre Ehre kommt.

V. 45-47. schließt die Rede, und geht so auf ihren Ausgangspunct, die Anklage der Juden auf dem Grunde

---

1) Vergl. Winers Grammatik S. 306.

2) Ebendas. S. 502.

des Mosaischen Gesetzes, V. 10-16., zurück. Indem die Juden die immer mehr sich steigernden Vorwürfe hörten, konnten sie denken, er wolle sich klagend an den Vater wenden, Bestrafung der Ungläubigen fordernd. Es war ein Schein. Aber dieser Schein hatte doch auch seine Wahrheit, sofern jene Vorwürfe eine gegründete Anklage bey Gott enthielten. Allein die Juden sahen in Christo eben nur den erbitterten Ankläger, der um seinetwillen klage. Dieß war der eitle Schein. Um diesen zu entfernen, sagt er: μὴ δοκεῖτε — —. Aber er hebt den Grund der Anklage und sein Recht nicht auf. Der Gegensatz ist nicht Anklagen und Nichtanklagen, oder Vergebung, Milde, sondern er liegt in den verschiedenen Personen der Ankläger, Christus und Moses. Er hat nicht nöthig, sie bey dem Vater zu verklagen, da Moses selbst schon ihr Ankläger ὁ κατηγορῶν ist. Κατηγορήσω — kann schon darum nicht von der absoluten Zukunft des Messianischen Gerichts verstanden werden, weil Moses als gegenwärtiger Ankläger gedacht wird. Wenn Jesus bestimmt jene Zukunft meint, pflegt Joh. ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ hinzuzufügen. Im Messianischen Gericht ist Christus Richter, s. V. 24 ff., nicht Ankläger. Dieser Gegensatz würde, wenn der Messian. Gerichtstag gemeint wäre, mit anklingen müssen. Aber davon ist keine Spur. Wir haben also in κατηγορήσω nur ein relatives Futurum in Beziehung auf den Fall des Unglaubens.

Wie ist Moses der Ankläger der Juden? Nach V. 46 und 47. so, daß er, da er als Mittler des alten Bundes Glauben an sein Wort verlangt, somit den Glauben an den Messias, von dem er geschrieben, auch die Ungläubigen des Ungehorsams gegen ihn selber anklagen muß [1]).

1) Nach Schöttgen Hor. hebr. zu d. St. kommt Debbar. rabba sect. 1. fol. 248. 2. vor: Increpet ipsos Moses, amicus ipsorum, et benedicat ipsis Bileamus, inimicus ipsorum. Aber dieß und Aehnliches bezieht sich auf die alttestam. Geschichte in Num. und Deut., und enthält keine Spur von einem etwaigen Anklageamte des Gesetzgebers, worauf Jesus hier anspielen könnte.

Εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε drückt den Contrast aus zwischen der angedrohten Anklage Mosis und der Erwartung der Juden von Moses. Sie eiferten für Moses und sein Gesetz, und hatten im Namen des Gesetzes Jesum angeklagt. Eben wegen dieses Eifers, ja schon wegen des Gesetzes an sich [1]), hatten sie alle Hoffnung auf Moses gesetzt, den Freund und Vertreter des Volkes. *Ἐλπίζειν*, so absolut gesetzt, bezieht sich unstreitig auf das Messianische Heil s. Es. 11, 10. vgl. Matth. 15, 12. Dr. Paulus bezieht dieß auf die Vorstellung, daß Moses und Elias zur Inauguration des Mess. Reiches wiederkehren werde, vgl. Matth. 17, 3 ff. Aber dieß liegt hier zu fern. Näher liegt, daß die Juden in Moses ihren Mittler und Vertreter bey Gott überhaupt sahen [2]), und so in allen Nöthen, also auch im Gericht, auf ihn ihre Hoffnung setzten [3]). *Ἐλπίζειν* mit *εἰς*, wie 2 Kor. 1, 10., wofür *ἐπὶ* mit dem Accus. vgl. 1 Tim. 5, 5. 1 Petr. 1, 13. 3, 5., wo *εἰς* und *ἐπὶ* wechseln, bezeichnet die Richtung der Hoffnung, wie *ἐν* und *ἐπὶ* mit dem Dativ den Grund derselben. Das Perfectum drückt aus, daß diese Hoffnung auf Moses von Alters her im Volke bestand.

Einige Handschriften 83. 86., auch die beyden Syr. Uebersetzungen lesen den ersten Satz fragend. Ihr meint doch nicht u. s. w.? Aber der verbietende Imperativ liegt mehr im Zusammenhange. Auch sonst ist keine Indication der Frage vorhanden. Was Cod. B. hinter *κατηγορῶν* erklärend hinzufügt *πρὸς τὸν πατέρα* versteht sich von selbst.

V. 46. Der Zusammenhang, den das erste *γὰρ* ausdrückt, ergiebt sich aus dem Obigen, s. V. 45. Moses hat über den Messias geschrieben, einmahl im Allgemeinen in

---

1) S. Sir. 24, 33 ff. Baruch 3, 10 — 4, 1.

2) Vergl. Lampe zu d. St.

3) Euthymius erklärt *εἰς ὃν — ἠλπ., ὡς εἰς δημιογὸν καὶ προστάτην καὶ μεσίτην τὰ πρὸς θεόν.*

den patriarchalischen Verheißungen, sodann insbesondere (nach damahliger Auslegung) 5 Mos. 18, 15.

V. 47. Jesus giebt in dieser Schlußfrage fast die Hoffnung auf, von einem Volke anerkannt zu werden, welches nicht einmahl dem hochgeachteten Schriftworte Mosis recht glaubte. Euthym. sagt: *εἰ ταῖς ἐκείνου συγγραφαῖς ἀπιστεῖτε, ὃν διαφερόντως τιμᾶν καὶ εὐφημεῖν κομπάζετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασι πιστεύσετε, ὃν διαφερόντως ἀτιμάζετε καὶ βλασφημεῖτε;* Aber nicht dieß ist der Gegensatz, sondern vielmehr, daß die schon ausgemachte heilige Schriftauctorität Mosis höher galt, als das mündliche Wort des Menschensohnes in Knechtsgestalt, der erst die Anerkennung suchte. Statt *πιστεύσετε* am Ende des Verses lesen DS. 1. 69. 124. u. a., auch die St. Galler Handschrift, *πιστεύσητε*, A. (nach Spohn aber hat er die recepta) B. und einige Handschriften der altlat. Uebers. *πιστεύετε*. So haben wir alle hier denkbaren Tempora [1]). Das Futurum, am meisten beglaubigt, erscheint der Fragform und dem Zusammenhange am entsprechendsten, denn die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben stand zum Theil wenigstens noch bevor. Das Präsens, zu wenig bezeugt, müßte emphatisch für *δύνασθε πιστ.*, vergl. V. 44., oder das Futurum genommen werden. Aber eben deßwegen ist das Futurum hier natürlicher. Ich halte das Präsens für einen Schreibfehler. *Πιστεύσητε* gäbe einen sehr prägnanten Sinn, (wie wolltet, würdet Ihr glauben?) und wäre, was die Folge der Tempora betrifft, nicht unjohanneisch s. 7, 4. Aber es ist zu wenig bezeugt.

Ueber den Erfolg dieser Streitrede schweigt Johannes. An einen günstigen Erfolg im Augenblicke war unter den gegebenen Verhältnissen nicht zu denken. Die Rede geht von der Vertheidigung zum Angriff über. Dieser sollte die Gegner nicht erbittern, sondern ihnen die Quelle und den

1) Aehnliche Varietät in einer ähnlichen Construction s. 3, 12.

inneren Widerspruch ihres Unglaubens aufdecken, und sie so zur Buße und zum Glauben führen. Johannes verdeckt diese Absicht nicht, s. V. 34. 39. Selbst im Schlußworte liegt das Streben, den Gegnern von ihrem Standpuncte aus den Glauben zu erleichtern. Aber für den Pragmatismus des Joh. hat die ganze Rede mehr die Bedeutung, daß Jesus, indem er sich vertheidigt, zum ersten Mahle den Gegensatz zwischen sich und dem ungläubigen Judenthum recht ins Licht stellt.

Während Aler. Schweizer[1]) die Authentie dieser Rede auch in dem Sinne zugiebt, daß ihr wesentlicher Inhalt und Gang Christo vollkommen eigene, auch Strauß[2]) nach Abzug der Joh. Darstellungs- und Ausdrucksweise nichts darin findet, was nicht Jesus selber so könnte gesprochen haben, aber für unbestimmbar hält, wie weit Johannes seine eigenen Reflexionen eingemischt habe, wollen Weiße und Bauer nach ihrem synoptischen Kanon als ursprüngliches Wort Jesu nichts gelten lassen, was nicht unmittelbar der Gedanken- und Redeweise Christi in den Synoptikern entspricht. Weiße[3]) findet indessen in dieser Rede noch synoptischen Grundstoff genug, aber das Ganze erscheint ihm zu theoretisch, durch Joh. Reflexion gebleicht und abgeschwächt, um authentisches Wort Christi zu seyn. Bauer[4]) dagegen hält die ganze Rede nach Veranlassung, Inhalt und Gang für rein erdichtet aus dem späteren Gemeindebewußtseyn, für ein hochfliegendes Kunstproduct der Reflexion, welches für die unmittelbaren Hörer gar keine Verständlichkeit gehabt haben könne.

Nur auf Bauers Kritik gehen wir etwas näher ein.

---

1) Das Ev. des Joh. S. 223.
2) Leben Jesu 3te Aufl. Bd. 1. §. 80.
3) Ev. Gesch. 2. S. 219 ff.
4) Kritik d. ev. Gesch. des Joh. S. 201 ff.

Schon der Anfang der Rede V. 18. ist dieser Kritik höchst unwahrscheinlich. Abgesehen von der erdichteten Veranlassung V. 1 ff., hätte Jesus ungefähr so anknüpfen müssen, wie V. 18. geschieht, aber kurz, gedrungen und schlagend. Statt dessen verliere er sich in eine Weitläufigkeit, welche jeden Augenblick zu neuen Einwürfen und Reflexionen Anlaß gebe. V. 19. 20. sey der an sich hiehergehörige einfache Gedanke von der Einheit des Sohnes mit dem Vater und dem Gehorsam des Sohnes zu einer dogmatischen Entwicklung herangewachsen. Der Theil der Rede V. 21–30. habe sein ganzes Absehen auf die Verwunderung der Gegner. Darnach sey sie ganz consequent durchgeführt. Aber was Jesus hier sage, sey zwar zum Theil wahrhaft tief und gründlich, ja wie es geschrieben stehe, sehr kunstreich verkettet, aber um so unverständlicher müsse es für die hörenden Juden gewesen seyn. Während im Bewußtseyn Christi und der Juden das gegenwärtige und zukünftige Gericht sammt der Auferstehung noch ununterschieden eins gewesen, werde hier beydes getrennt, was nur der Gemeinde nach ihren Erfahrungen von der zweyschneidigen Macht des Geistes in ihr selbst und in ihrer Berührung mit der Welt möglich gewesen sey. V. 31–36. werde das Zeugniß des Täufers verworfen, was wohl die spätere Gemeinde, nicht aber der wahre, wirkliche Christus habe thun können. Auch das Zeugniß der Werke sey wieder ein späteres Abstractum der Gemeinde, welche die ganze geschichtliche Wirksamkeit Jesu vor sich hatte. Höchst unklar und in verschwimmender Art sey dann das Zeugniß des göttlichen Wortes V. 37 ff. mit dem Zeugnisse der Werke verbunden, wie es bey einem Redner im wirklichen Leben unmöglich sey. Daß die Schrift von ihm zeuge, könne Jesus gesagt haben, aber der apologetische Gebrauch, der hier von diesem Gedanken gemacht werde, sey nur von der späteren Gemeindereflexion zu erwarten.

Diese Kritik steht und fällt mit ihren allgemeinen Vor-

aussetzungen. Ihre nächste, wirklich historische Voraussetzung ist, daß die synoptische Darstellung das alleinige Maaß der Wahrheit evangelischer Geschichte sey. Es ist schon früher [1]) gezeigt worden, warum wir diesen Kanon gegen Johannes nicht gelten lassen können. Er ist eben so unwahr, als unbillig, so lange die Glaubwürdigkeit der Synoptiker keine absolute ist. Für Bauer ist aber diese Glaubwürdigkeit kaum noch eine relative; sie ist eine beliebige, durch die überragende speculative oder auch ästhetische Kritik nach Gefallen herabgesetzt auf Minimum oder Null. Der Begriff, der speculative, von Christo und der Gemeinde, ist der eigentliche Kanon, wonach entschieden wird, was Christus gesagt und nicht gesagt haben könne. Der ideale Christus der Gemeinde kann alles gesagt haben, Wahres und Falsches, Speculatives und Mythisches, der historische war und blieb ein Jüdischer Rabbi. Was über dieses niederdrückende Lineal hinauswächst, ist Gemeindebewußtseyn, Gemeindeabstraction, Gemeindevorstellung u. s. w., das Feld voll Unkraut und Weizen, worauf der absolute Begriff seine kritische Ernte hält.

Es ist hier nicht der Ort, diese Grundveste der Bauerschen Kritik genauer zu prüfen. Es ist genug zu bemerken, daß, so lange Geschichte und Speculation zweyerley sind, der speculative Begriff nie unmittelbarer Maaßstab oder kritischer Kanon für die Geschichte werden kann. Aber freylich hat Bauer seinen Kanon auf alle Weise im Einzelnen zu vermitteln gesucht. Wie aber? Angewendet hat er ihn überall, auch rücksichtslos genug, ohne irgend ein anderes Vorurtheil, als das der Hegelschen Speculation von der linken Seite, welche von vorn heraus jedes Wort zur Vertheidigung der biblischen Relation als Unwahrheit, Sentimentalität u. s. w. verwirft.

Wir prüfen die Kritik der vorliegenden Rede Jesu im Einzelnen.

1) Bd. 1. S. 121 ff.

Unverkennbar ist auch in dieser Rede die Joh. Composition im Ausdruck und Zusammenhang; aber diese Composition ist eben nur das Johanneische Verständniß ursprünglicher Worte Christi. Aus dem späteren Gemeindebewußtseyn, ohne alle historische Grundlage, gedichtet, würde die Rede auch dieses spätere Gemeindebewußtseyn mehr darstellen, nach Art apokryphischer Producte. Bauer gesteht selbst zu, daß Jesus so habe anknüpfen können, wie er V. 18. thut; aber es habe kürzer, gedrungener, schlagender geschehen müssen. Dieß ist zum Theil ein Urtheil des Geschmacks, zum Theil eine willkührliche Anwendung des sogenannten synoptischen Kanons. Die Kürze, Gedrungenheit fehlt nicht, sie macht jedem unbefangenen Exegeten, selbst der Bauerschen Kritik, welche sich in den Zusammenhang nicht finden kann, Mühe genug. Aber sie liegt weniger im Ausdruck, als in den Gedanken, welche selbst in der Joh. Verknüpfung akuminös genug sind. Bauer freylich wirft der Stelle V. 19. 20. dogmatische Entwicklung vor. Aber wo steckt diese? In der bildlichen populären Rede, welche, um recht verstanden zu werden, erst von dem Exegeten entwickelt werden muß? —

Ferner trauet Bauer dem Joh. Christus wohl zu, daß er in seiner Vorstellung von der Messianischen Todtenerweckung und dem Gericht Inneres und Aeußeres habe zusammen denken können, nur beydes zu trennen und auf einander zu beziehen, habe er nicht vermocht, nemlich Bauers Christus. Aber Matth. 8, 22. spricht doch Christus allein von der geistigen Todtenerweckung, und Matth. 24 u. 25. versteht er die Kunst beyde Seiten zu unterscheiden und auf einander zu beziehen. Freylich spricht er dort in anderer Art, als hier. Aber wir können doch Matth. 24. nur verstehen, wenn wir Zeitliches und Ewiges im Gericht unterscheiden, und wieder auf einander beziehen. Sollen wir nun lieber sagen, Jesus selbst habe dieß Verständniß noch nicht gehabt, sondern erst Matthäus und seine

Gemeinde, als umgekehrt, die unvollkommene Darstellung des Referenten erschwere uns die ursprüngliche Verbindung der Gedanken im Geiste Christi nachzuconstruiren.

Es wird für unglaublich gehalten, daß Jesus das Zeugniß des Täufers halb verworfen, halb angenommen habe. Gewiß konnte Jesus es eher verwerfen, als die Gemeinde, für welche der Vorläufer zur vollständigen Messian. Erfüllung gehörte. Aber Jesus verwirft es ja nicht, sondern macht es nur nicht geltend, weil es auch den Juden in seiner wahren Geltung nichts geholfen, und stellt es zurück im Verhältniß zu dem größeren Zeugnisse des Vaters in seinen Werken. Hier ist nicht halb u. halb, sondern das richtige Verhältniß der Sache.

Aber eben auch jenes Zeugniß in den Werken ist nach dem Kritiker nur ein Abstractum der Gemeinde. Wie? Sollte Jesus so viel Abstractionskraft nicht gehabt haben, um sein Werk als Ganzes zu denken und die Beweiskraft desselben in der Welt zu verstehen? Das Gemeindeabstractum der Werke Christi müßte als solches doch ganz besonders in den apostolischen Briefen vorkommen. Aber selbst Joh. hat es auch da nicht, wo er 1 Br. 5, 9 ff. von dem Zeugnisse des Vaters spricht. Für Joh. war also das Zeugniß durch die Werke vorzugsweise eine Abstraction Christi.

Das Verhältniß des Zeugnisses der Werke zu dem Zeugnisse des göttlichen Wortes V. 37. 38. ist in der Darstellung des Joh. allerdings schwer zu verstehen. Aber den hörenden Juden konnte dieß Verhältniß nicht schwierig oder gar rein unverständlich seyn. Selbst nach der synoptischen Darstellung verlangen sie ja von dem Messias, um ihn anzuerkennen, zweyerley, genau Zusammengehöriges: Gottes Zeugniß in der Weissagung und Vorbildung des A. T., und das Zeugniß durch eigene That, Werk und Wunder.

Endlich soll nach Bauer Jesus Matth. 11, 13. im A. T. eine fortgehende Weissagung auf sich erkannt haben, aber die Ausbildung dieser Anschauung zu einem apologetischen Argument sey eine spätere Wendung, welche sich erst von

der mit der Verstocktheit der Jüdischen Welt streitenden Gemeinde erwarten lasse.

Seltsame Kritik! Kämpfte Jesus nicht mit der Verstocktheit der Jüdischen Welt? Sie schlug ihn ja eben ans Kreuz. So gut der Herr das ganze alte Testament als Eine Weissagung auf sich ansehen konnte, eben so gut konnte, ja mußte er einzelne hervorragende Momente der Weissagung auf sich beziehen, je nachdem er dazu veranlaßt war. Konnte er Matth. 22, 41 ff. aus Davids Psalm ein Argument gegen die Gegner hernehmen, so konnte er auch hier gegen die wachsende Verstockung Moses für sich anführen, um so schicklicher, da die Gegner gerade um Mosis willen ihn mit Recht anzuklagen glaubten.

VI, 1 — 71.

Auch hier dient die Erzählung V. 1-24., um für die folgende Rede V. 25 ff. die bestimmte Veranlassung und historische Situation zu bezeichnen.

Zum ersten Mahle begegnen uns hier unmittelbare, vollständige synoptische Parallelen, aber nur für die einleitende Erzählung V. 1-24., Matth. 14, 13-36. Mark. 6, 30-56. für beyde Begebenheiten, Luk. 9, 10-17. nur für die erste. Bey Matth. 15, 32-39. Mark. 8, 1-10. finden wir eine zweyte wunderbare Speisung, oder vielmehr eine zweyte unvollkommnere Darstellung der einen und selbigen. Ihre Vergleichung ist nicht bloß für die Kenntniß der synoptischen Tradition, sondern auch für die richtige Beurtheilung der Johanneischen Erzählung von großer Wichtigkeit. Ueberhaupt aber entsteht hier für die Exegese die Aufgabe, das Verhältniß des Johannes zur synoptischen Tradition genauer im Einzelnen zu untersuchen und zur Anschauung zu bringen.

VI, 1 — 24.

Speisung der fünf Tausend. Ueberfahrt nach Kapernaum. Jesu Wandeln auf dem Galiläischen See.

V. 1. Genau nach den Worten und dem nächsten Zu-

sammenhange geht Jesus unmittelbar nach dem Festsabbat (μετὰ ταῦτα) von Jerusalem aus (ἀπῆλθεν) gleich jenseits des Galil. Sees. Dieß ist sehr unbestimmt und in dieser Unbestimmtheit kaum verständlich. Namentlich scheint für πέραν Jerusalem nicht der unmittelbare Ausgangspunct seyn zu können. Man erwartet eher einen Galiläischen Standpunct am See. Um diesen aus dem Texte selber zu gewinnen, hat man wohl ἀπῆλθεν mit τῆς Τιβεριάδος construirt. Allein dagegen spricht sowohl die Wortstellung, als auch die sonst übliche Construction von ἀπῆλθεν mit ἀπὸ oder ἐκ, wenn der Ausgangspunct bezeichnet wird. Nur aus V. 23. scheint sich zu ergeben, daß die Ausfahrt von Tiberias ausging. Ist dieß richtig, so muß die kurze Erzählung so ergänzt werden, daß Jesus sich von Jerusalem nach Galiläa begab, hier sich aufhielt und jetzt eben gerade in Tiberias war. Dieß scheint auch aus V. 2. vgl. V. 23. folgen zu müssen. Vergleicht man nun die synoptischen Erzählungen, so bieten sich bey Mark. 6, 30. Luk. 9, 10. folgende nähere Verhältnisse dar. Die Jünger waren von ihrer ersten Missionsreise zu Christo heimgekehrt, und gaben von ihren Ausrichtungen Rechenschaft. Es ist möglich, daß diese Zusammenkunft in Tiberias geschah. Aber theils um mit den Jüngern allein zu seyn, was in Tiberias, der Hauptstadt des Landes, nicht möglich war, theils, um der regegewordenen Aufmerksamkeit des dort residirenden Herodes zu entgehen, zog Jesus jenseits des Sees in eine einsamere Gegend. Das erstere sagen Mark. und Luk. a. a. O. ausdrücklich, das zweyte läßt sich aus dem Vorangehenden, Luk. 9, 7-9. Mark. 6, 14-16., besonders aber aus Matth. 14, 15. vergl. Matth. 14, 1-14. schließen. Nun verknüpft zwar Matthäus anders, indem er die Aussendung früher, die Rückkehr gar nicht erwähnt. Aber, da seine Anordnung keine chronologische ist, so verringert zwar sein Nichtbeystimmen die Wahrscheinlichkeit der Verbindung, welche wir bey Lukas und Markus finden,

hebt sie aber nicht auf; ja die Art, wie doch auch er auf die Kunde von Herodes Aufmerksamkeit auf Jesus und die Hinrichtung des Johannes die Entweichung Jesu in die Einsamkeit jenseits des Sees folgen läßt, spricht für die Combination, daß Jesus jetzt nach einem längeren Wirken in dem bevölkerteren Theile Galiläas von Tiberias aus aufbricht.

Die zweyte Speisungsgeschichte bey Matthäus und Markus läßt sich für die lokalen und chronologischen Anfangsverhältnisse unserer Erzählung nicht vergleichen. Die synoptische Tradition scheint hier allen bestimmten Faden der Begebenheiten verloren zu haben. Nur, was auf die zweyte Speisung folgt, bietet analoge Verhältnisse für unsere Erzählung, worüber nachher.

Johannes knüpft offenbar an eine schon bekannte Galiläische Tradition an. Den Lesern noch unbekannte Thatsachen pflegt er vollständiger zu erzählen. Hier erzählt er theilweise kürzer s. V. 5. Aber er giebt um des Zusammenhanges willen doch wieder ein ganzes Bild und theilt Züge mit, welche die synoptische Tradition nicht bewahrt hat.

Joh. bezeichnet den See θάλ. τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος. Ist dieß eine doppelte Bezeichnung des Sees? Derselbe wird im A. T. יָם כִּנֶּרֶת genannt, von der Stadt dieses Namens im Stamme Naphtali. Späterhin benennt man ihn von der Landschaft גִּנֵּסַר ὕδωρ Γεννησάρ, 1 Makk. 11, 67. So nennt ihn vorzugsweise Josephus, λίμνη Γεννησάρ, Γεννησαρῖτις. Diesen Namen kennen auch die Auswärtigen s. Strab. 16. 755. Ptolem. 5, 15. Im N. T. hat nur Luk. 5, 1. diese Bezeichnung. Matth. 15, 29. 4, 18. und Mark. 7, 31. nennen ihn ἡ θάλασσα [1]) τῆς

1) Cyrill sagt: Σημειωτέον, ὅτι τὴν Τιβεριάδα λίμνην θάλασσαν ἀποκαλεῖ τοῖς τῆς θείας γραφῆς ἑπόμενος λόγοις Gen. 1, 10. Dieß ist wunderlich. Aber er fügt hinzu: ἀδιαφορεῖ δὲ πολλάκις καὶ ὁ παρὰ τοῖς ἔξω λόγος, ὡς καὶ λίμνην ἐσθ' ὅτε τὴν θάλασσαν ὀνομάζειν οὐ παραιτεῖσθαι τινάς.

Γαλιλαίας. Diese Bezeichnung hat nun auch Joh. hier. Aber er fügt *τῆς Τιβεριάδος* hinzu. Nach 21, 1. ist dieß auch für sich bestehende Bezeichnung des Sees. Unter diesem Namen kennt ihn auch Pausanias 5, 7. 3. *λίμνη Τιβαρίς*. Im Talmud ist diese Bezeichnung sehr gewöhnlich [1]). Sie kann erst in der neutestam. Zeit entstanden seyn, weil Tiberias erst von Herodes Antipas erbauet und zur Hauptstadt von Galiläa gemacht wurde. Wir können also nicht zweifeln, daß Joh. hier den See doppelt bezeichnet. Dieß fiel aber schon früh auf. Die Abschreiber und Interpreten stellten die Worte *τῆς Γαλ. τ. Τιβ.* um, oder ließen *τ. Γαλ.* aus, vergl. 21, 1., oder schoben *εἰς τὰ μέρη* oder *καὶ* vor *τῆς Τιβ.* ein. Allein die gewöhnliche Lesart ist hinlänglich durch die Auctoritäten gerechtfertigt, so daß man auch keinen Grund hat, *τ. Τιβ.* für eine Glosse zu halten. Da, wie gesagt, unstatthaft ist, *τῆς Τιβ.* mit *ἀπῆλθεν* zu verbinden, so bleibt nichts übrig, als die doppelte Bezeichnung daraus zu erklären, daß Joh. seinen Lesern zu Gute zu dem Paläst. synopt. Namen den unter den Griechen bekannteren hinzugefügt hat. Wem der Gebrauch des späteren Namens Verdacht erregen sollte, der bedenke, daß Joh. in einer Zeit schrieb, wo Tiberias schon sehr berühmt war und viel genannt wurde.

V. 2. lesen Lachmann und Tischendorf *ἠκολούθει δὲ* und *ἐθεώρουν*, sonst mit Griesbach übereinstimmend, auch in der Auslassung des hinlänglich verdächtigen *αὐτοῦ*. Jenes nach BDL 1. 33. 69. 124. und einigen Handschriften der altlat. Uebers., dieses ebenfalls nach BDL. 69. u. a., wohl auch nach A., welcher Codex *ἐθεώρων* liest. Im Joh. Sprachgebrauch möchte schwerlich eine bestimmte Entscheidung gesucht werden können. Nur möchte ich, wenn es erlaubt ist, sich auf einen gewissen Tact zu berufen, *καὶ ἠκολ.* darum vorziehen, weil V. 1., wenn *ἠκ. δὲ* folgt,

1) S. Relandi Palaest. p. 259.

für die Joh. Art solcher Anfänge zu selbstständig stehen würde, vergl. 2, 13. 14. 3, 22. 4, 43., wo immer die nächste Verbindung durch καὶ geschieht, worauf dann erst δὲ folgt. Joh. will die Abreise Jesu nicht ohne den begleitenden ὄχλος gedacht haben, und verbindet daher beyde Momente durch καί. Dafür spricht das Imperfectum ἠκολούθει. Wenn er, wie Markus und Lukas, bestimmt davon ausgegangen wäre, daß Jesus, als er wegzog, allein mit seinen Jüngern seyn wollte, würde ἦκ. δὲ entsprechender seyn. Aber obwohl das objective Verhältniß dieß gewesen seyn mag, so hat doch Joh. es nicht ausgedrückt. Ueber ἑώρων aber und ἐθεώρουν weiß ich außer dem diplomatischen, daß letzteres nach den Auctoritäten die ältere Lesart zu seyn scheint, keinen Entscheidungsgrund.

Die Imperfecta ἐθεώρουν und ἐποίει drücken eine fortgehende heilende Thätigkeit Jesu, ἐπὶ τ. ἀσθεν., aus.

V. 3. vergl. V. 2. und 5. Wie nach der synopt. Tradition, so entzieht sich auch hier Jesus mit seinen Jüngern dem nachfolgenden Haufen, und sucht die Bergeinsamkeit, vergl. V. 15. Der Artikel τὸ ὄρος bezeichnet den bestimmten Berg der Gegend. Wo aber? Nur Luk. 9, 10. giebt die Oertlichkeit der Speisung genauer an, εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλ. Βηθσαϊδά. Sollen wir hiernach den Berg näher bestimmen, so fragt sich zuerst, ob diese Lesart gewiß ist? Bey aller sonstigen Varietät wird doch die namentliche Bestimmung des Ortes allgemein von den Auctoritäten behauptet. Aber wo ist dieß Bethsaida zu suchen? Lag es πέραν τ. θαλ., so ist kein Zweifel, daß dieß Bethsaida das östliche ist, Bethsaida Julias in Gaulonitis, vergl. Joseph. Antiqq. 18, 2. 1. 4. 6. und de B. J. 3, 10. 7. und Plinius Hist. N. 5, 15. Auch in einer andern Erzählung Mark. 8, 22. müßte, wenn dort die Fahrt Jesu V. 13. nach dem östlichen Ufer geht und Jesus auf diesem Ufer V. 27. bleibt, dasselbe östliche Bethsaida gemeint seyn. Aber leider ist jenes πέραν V. 13.

nach den vorhergehenden örtlichen Verhältnissen wenigstens nicht klar, und Lukas weiß bey der Speisung von keiner Ueberfahrt. Ja nach 8, 40-56. zu urtheilen, blieb Jesus auf dem westlichen Ufer. Hiernach würde Lukas das bekannte westliche Bethsaida gemeint haben. Er und die übrigen Synoptiker, so wie Johannes, kennen nur dieß westliche. Ein anderes würde auch Lukas wohl bestimmter unterschieden haben. Nun folgt freylich aus Lukas 9, 10. nicht, daß Johannes Unrecht hat, wenn er, wie Matthäus und Markus (und diese beyden auch in der wiederholten Erzählung), die Speisung auf das östliche Ufer verlegt, aber wir sind unter diesen Verhältnissen außer Stande, τὸ ὄρος bey Joh. näher zu bestimmen. Alex. Schweizer [1]) findet diese unbestimmbare Bestimmtheit τὸ ὄρος hier und V. 15. im Joh. beyspiellos. In der That klingt es zu synoptisch. Aber es erklärt sich aus der Abhängigkeit dieser Erzählung von der schon bestehenden evangelischen Tradition. Tholuck hilft sich damit, daß mit dem ὄρος zunächst (?) der den See umgebende Bergkessel gemeint sey, und in diesem Sinne stehe τὸ ὄρος für ἡ ὀρεινή. Aber das Unanschauliche der Oertlichkeit bleibt.

V. 4. Die Bemerkung, daß das Osterfest nahe bevorstand, erscheint zunächst nur als chronologische Bestimmung für die Begebenheit überhaupt. Aber wozu diese bey einer Galiläischen Begebenheit, welche an sich in keiner Beziehung zu dem Feste zu stehen scheint? Als bloßes chronol. Datum ohne besondere Beziehung ist sie zu unbestimmt, und liegt nicht in dem pragmatischen Interesse des Johannes. Das Unbequeme, auch wohl chronologisch Schwierige, in Verhältniß zu der chronol. Bestimmung 5, 1. berechtigt, weder den ganzen Vers als Glosse zu streichen [2]),

1) Das Ev. Joh. S. 81.

2) S. Herb. Marsch Anmerkk. und Zusätze zu Michaelis Einleitung. II. 50.

noch τὸ πάσχα auszustoßen [1]). Die Notiz muß irgend eine Beziehung auf den nächsten Context haben. V. 2. und 5. ist von viel Volks die Rede. Für diese Erscheinung könnte V. 4. als Erklärung dienen. Bengel bemerkt: eo anni tempore magnus erat confluxus hominum, vgl. 11, 55. Indeß wird schon V. 2. der Grund, warum so viel Volks nachzog, angegeben. Ist V. 5. derselbe Volkshaufe, wie V. 2., gemeint, so kann die Nähe des Paschafestes kein Erklärungsgrund seyn, warum so viel Volks V. 2. mitzog. Auch schon wegen seiner Stellung kann V. 4. für V. 2. keine Erklärung seyn, sondern nur für V. 5., wo οὖν eine irgendwelche Folge aus V. 4. anzuzeigen scheint. Waren in der Nähe des Paschafestes viel reisende Volkshaufen in Bewegung, so soll dieß eben erklären, warum Jesus gerade in einem Speisewunder seine Herrlichkeit kund thut. Mag V. 5. derselbe Haufen seyn, der V. 2. erwähnt war, zog er bloß mit, weil er Krankenheilungen gesehen hatte, so lag darin noch keine bestimmte Veranlassung für die Speisung. Wohl aber konnte Jesus, wenn der Haufen vielleicht jetzt noch durch Festcaravanen größer geworden und auf einer weiteren Reise war, daran denken, für das Unterkommen der Leute zu sorgen. Joh. läßt diese Verbindung nur errathen. Aber sollte nicht, wie gesagt, in οὖν V. 5. eine Hinweisung darauf liegen? Wenn nun Bauer behauptet, die Erwähnung der Paschazeit zur Erklärung der Volksmenge sey ein schädlicher Ueberfluß in der Erzählung und könne den Schein gewähren, als habe Joh. der Wirksamkeit Christi und deren Eindruck auf die Masse nicht so viel Kraft zugetrauet, um die Menge um ihn zu schaaren, auch werde die erste Begründung durch die zweyte geschwächt, ja aufgehoben, so trifft dieß, auch wenn es Grund hätte, unsere Erklärung nicht. Diese behält immer ihre Schwierigkeit, weil sie nicht evident ge-

1) Was G. J. Vossius, Mann und Priestley thaten.

macht werden kann. Aber Bauers Erklärung hat noch weniger Evidenz und hebt die Schwierigkeit der Stelle gar nicht. Er erneuert die ſchon von Lampe [1]) vorgetragene Anſicht, daß V. 4. nicht auf die Erzählung 6, 1-15., ſondern auf die folgende Rede von dem Genuſſe ſeiner Perſon, ſeines Fleiſches und Blutes, als des ewigen Urbildes des Paſchalammes, erklärende Beziehung habe. Sollte Joh. wirklich ſo typiſch gedacht haben? Nicht einmahl bey dem letzten Herrenmahle hebt er den Paſchatypus hervor, und er ſollte es hier thun, wo das Lebensbrod ſeinen beſtimmten Typus am Manna hat, und der Genuß des Fleiſches und Blutes des Menſchenſohnes V. 58. wieder auf den Begriff des Himmelsbrodes zurückgeführt wird? Auch liegt im Paſcha kein typiſches Bluttrinken [2]). Geſetzt aber, Joh. hätte das Paſcha als Typus auf jene Rede V. 51ff. bezogen, warum hat er in der ganzen nach Bauer doch frey componirten Rede V. 26 ff. ſich auch nicht die geringſte Anſpielung auf das Paſcha erlaubt, was ihm doch nicht ſchwer werden konnte? Da er V. 59. nachträglich bemerkt, daß die Rede in der Synagoge zu Kapernaum gehalten ſey, warum fügt er nicht dort am ſchicklicheren Orte ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τ. Ἰ. hinzu? Dort konnte man darauf kommen, die Bemerkung auf die Rede zu beziehen, während ſie hier V. 4., ſo früh, faſt zu ſtehen ſcheint, um von den Leſern bey der Rede deſto eher wieder vergeſſen zu werden. Kurz, lieber mit H. Marſch V. 4. als Gloſſe ſtreichen, als ſich zu einer Erklärung verſtehen, welche der Compoſitionsweiſe des Joh. ſo wenig entſpricht.

---

1) Er ſagt: — specialem haec annotatio ad sequentem historiam allusionem habet, in qua Jesus evidentissime declaravit et confirmavit, se verum esse omnis cibi mystici et sigillatim carnis et sanguinis agni paschalis antitypum. Vergl. Hengſtenberg Chriſtol. 2. 568. und die Bemerk. dagegen ob. S. 6. Anm.

2) Eben deßhalb hat Jeſus in der Einſetzung des Abendmahles die Idee des αἷμα durch das Symbol des Weines vermitteln müſſen. Vergl. S. 6. Anmerk.

V. 5. 6. Johannes, eben nur darauf bedacht, das die Rede vorzugsweise bedingende σημεῖον der Speisung selbst zu erzählen, welches er durch V. 4. für hinlänglich motivirt hält, läßt aus, was die synoptische Tradition erzählt, daß Jesus, ehe er das Volk speist, gelehrt und geheilt hat. Auch übergeht er, daß die späte Tageszeit zu den Motiven des Speisewunders gehörte. Er fängt gleich damit an, daß Jesus die auf ihn zukommende Volksmenge erblickt, und mit dem gefaßten Entschlusse, sie zu speisen, den Philippus versucht, oder auf die Probe stellt. So entsteht freylich der Schein, als sey das Volk eben nur, um gespeist zu werden, zu Jesu gekommen, und als habe Jesus eben nur hieran gedacht, als er das Volk erblickte. Dieß wäre nicht nur gegen die synoptische Tradition, sondern auch gegen alle innere Wahrscheinlichkeit. Aber dieser Schein entsteht nur durch die Kürze der Darstellung im Anfange. Die Frage an Philippus und dessen Antwort V. 7. setzen wirklich etwas der Art voraus, was die Synoptiker erzählen, daß Jesus schon seinen Entschluß erklärt hat, die Menge nicht zu entlassen, vergl. besonders Mark. 6, 35. 36. 37., womit denn auch die weiteren Verhältnisse der synoptischen Tradition im Anfange vorausgesetzt werden. Insbesondere zeigt die Antwort des Philippus V. 7., daß die Jünger den Entschluß Jesu zur Speisung des Volkes schon kannten. Wir haben also hier keine wesentlich andere Darstellung, als die synoptische, sondern nur eine kürzere, welche, indem sie einiges voraussetzt, ihrem Zwecke gemäß anderes hervorhebt, was jene nicht mittheilt. Warum wird aber gerade Philippus gefragt? Vielleicht ist es zufällig, wie 12, 21. Oder hat Bengel recht, wenn er sagt, quia fortasse rem alimentariam curabat inter discipulos? Daß eben nur Philippus nach seinem Charakter 14, 8. 9. solcher prüfenden Frage besonders bedurfte, möchte ich nicht annehmen. Man kann fragen, ob V. 6. nur Deutung des Joh. ist, oder historisches Factum? Die Frage entstand

aus bestimmten Verhältnissen; dieß ist das nächste äußere Factum. Jesus fragt nach den äußeren Mitteln, um zu sehen, was weiter zu thun ist. Für Philippus wurde die Frage prüfend. Dieß war die natürliche weitere Folge, im pragmatischen Zusammenhange nur ein Nebenpunct, den Joh. auffaßt. Daß Jesus auch im schlimmsten Falle nicht rathlos war, ist auch ein Factum, aber Joh. stellt das eine, wie das andere als seine Reflexion dar.

Statt ἀγοράσομεν liest eine sehr bedeutende Anzahl der Handschriften ABDEHLS. 1. u. s. w. ἀγοράσωμεν. Der Unterschied ist nicht groß, aber immer ein Unterschied. Jenes, woher werden wir kaufen, involvirt den Fall des Kaufens als bestimmt, als nothwendig [1]); dieses, woher sollen wir kaufen, nicht so.

V. 7. In der Antwort des Philippus ist zu beachten, daß die Summe der Casse 200 Denarien (nach den neueren Berechnungen [2]) etwa 80 Guld. rhein. oder 40 Thaler und etwas darüber) auch in der synopt. Tradition von Mark. 6, 37. behalten ist. Die Summe reichte aber für den verständigen Philippus nicht hin, um die Volksmenge von den dafür gekauften Broden zu sättigen, nicht einmahl so, ἵνα, daß jeder ein weniges nehmen konnte. Bey βραχύ τι kommt nicht sowohl der Hebr., als der Griech. Sprachgebrauch in Betracht. Daß es in LXX dem מְעַט entspricht, ist richtig, aber dieß hat seinen Grund in dem classischen Sprachgebrauche [3]). Αὐτῶν nach ἕκαστ. läßt Lachmann aus nach ABL und einigen Minuskeln u. Uebersetzungen. Unmittelbar nach αὐτοῖς kann es auch der Joh. Styl entbehren. Aber τι ist hinlänglich bezeugt und wird nur von BD und einigen Lat. Handschriften ausgelassen.

---

1) S. Winers Gramm. S. 255 f.

2) S. Winers bibl. Realwörterb. 1. 312.

3) Vergl. Polybius IV. 19. 10. *βραχεῖς τινες ἱππεῖς καὶ πεζοί. Βραχύ τι* gebraucht er öfter. Auf gleiche Weise Xenophon. s. Lex. Xenoph.

V. 9. Nach den andern Evangelisten scheinen die fünf Brode und die zwey Fische Gesellschaftsvorrath gewesen, und nichts gekauft zu seyn. Aber die Jünger wollten mehr kaufen. Nach Johannes V. 9. hat zufällig ein Knabe fünf Gerstenbrode (die Nahrung der niederen Volksklassen) und zwey Fische [1]) zum Verkauf. Offenbar ist darnach die Erzählung der andern Evangelisten zu ergänzen. Der Zug hat eine bestimmte Geschichtlichkeit.

Man beachte die steigende Verlegenheit der Jünger. Jesus fragt, woher sollen wir Brod (in dieser Einöde) kaufen? Philippus denkt an das wofür, hält aber den Cassenvorrath für zu gering. Andreas glaubt helfen zu können durch einen günstigen Zufall, aber das Geld kann nicht einmahl angebracht werden, und das Erkaufte reicht weit nicht hin. Jesus erscheint wie in einer Berathung mit den Jüngern. Er bricht aber alle Bedenklichkeiten der Jünger ab durch die wunderbare That.

Wenn ἓν echt ist, steht es für τί. Aber da Joh. das Zahlwort sonst nie so gebraucht, sondern immer in bestimmter numerischer Bedeutung vor das Subst. setzt (s. Gersdorfs Sprachcharakteristik S. 420.), so hat man wohl Recht, den Auctoritäten zu folgen, welche ἓν weglassen. Statt ὃ hat Lachmann aus ABD*G und mehreren Minuskeln ὅς aufgenommen. Wenn nicht 1, 13. τέκνα — οὗς, für ὅς entscheidet, so wird man in diplomatischer Hinsicht immer zweifelhaft bleiben.

V. 10. Man hat hier zu ergänzen, daß die Brode und Fische gekauft und bereitet worden sind, vgl. Matth. 14, 18. Also auch hier zusammenziehende Kürze. Die Auslassung

---

1) Ueber die ἄρτοι κριθινοι und die Geschichte ihres Gebrauchs in der alten Welt s. Wetstein zu d. St. Ueber ὀψάριον in der Bedeutung von Fisch (Matth. 14, 17.), siehe vorzüglich, was Wetstein aus den Lexicographen und aus Eustathius beybringt. Suidas sagt, ὀψάριον stehe für ἰχθύδιον. Alle stimmen darin überein, daß dieser Gebrauch des Wortes τοῖς ὕστερον eigen sey.

von δὲ in BL u. a. hat gegen sich, daß Joh. mit εἶπεν nicht leicht ohne Verbindungspartikel oder ohne den Dativ der Person einen Satz anfängt. Das ἀναπεσεῖν beschreiben Markus und Lukas näher.

V. 11. Die Worte τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ werden von ABL und einigen Minuskeln, ferner von den beyden Syrischen Uebersetzungen, der Itala, Origenes u. a. ausgelassen. Schon der Ton der Ausführlichkeit, den sie in die Erzählung bringen, erregt Verdacht. Mit Recht von Lachmann ausgestoßen, scheinen sie aus Matth. 14, 19. herübergekommen zu seyn. Man hat sich aber das διέδωκε mit Hülfe der Jünger zu denken. Nach den Auctoritäten ABDL u. a. ist nach ἔλαβε nicht δέ, sondern οὖν zu lesen, was dem Verhältniß der Sätze besser zu entsprechen scheint, sofern die eine Handlung aus der andern folgt.

Statt des synopt. εὐλόγησε hat Joh. εὐχαριστ. Beydes wird im N. T. von dem bey den Juden üblichen Dankgebete (בְּרָכָה) bey Tisch gebraucht. Jenes ist die Lobpreisung Gottes, dieses die Danksagung gegen Gott, vergl. AG. 27, 35. Jesus sprach nach Jüdischer Hausväterweise das Dankgebet.

V. 12. Während bey den Synoptikern die Sammlung der Brocken, wie sich von selbst verstehend, geschieht, befiehlt sie hier Jesus in dem haushälterischen Sinne des Hausvaters, ἵνα μή τι ἀπόληται. Zwar will Christus nicht erst durch das Sammeln der Brocken die Jünger von dem geschehenen Wunder überzeugen, aber die Menge der Ueberbleibsel steigert das Wunder.

V. 13. Von diesem Verse behauptet ein neuerer Ausleger [1]), daß er besonders geeignet sey, den natürlichen Hergang der Sache entdecken zu helfen, man dürfe nur καὶ ἐγέμισαν bis κριθίνων in Parenthese einschließen, καὶ für γάρ, den Aorist ἐγέμισαν als Plusquamperfectum nehmen,

1) Paulus in s. Comment. S. 312 ff.

und das Ganze etwa so übersetzen: Sie sammelten, (denn gefüllt hatten sie 12 Körbe von Brotstücken von den Gerstenbroten,) was für die, welche nun gegessen hatten, ein Ueberfluß gewesen war [1]). Aber wer vermag diese Construction zu rechtfertigen? Weder der historische Zusammenhang, noch die grammatische Form enthalten irgend ein Merkmal der Parenthese. *Καὶ* kann nie für *γὰρ* gelten. Der Aorist kann als Plusquamperfectum stehen. Aber es muß ein zwingender Grund dafür seyn, und von zwey so zusammengefügten Aoristen, wie hier, den zweyten beliebig für das Plusquamperfectum nehmen, wäre wider alle Analogie der neutestam. wie der classischen Gräcität. *Ἃ ἐπερίσσευσε τοῖς βεβρωκόσιν* kann nicht heißen, was für die, welche nun gegessen hatten, ein Ueberfluß gewesen war; sondern nur, welche (*κλάσματα*) übrigblieben denen, welche gespeist hatten. *Περισσεύειν* V. 12. bedeutet nicht den Ueberfluß, sondern das Uebrigbleiben. Das Wort hat im N. T. oft jene erstere Bedeutung. Aber die natürlich verwandte, durch das Hebr. יָתַר vermittelte, Bedeutung des Uebrigbleibens (*καταλείπειν*) ist z. B. Matth. 14, 20. 15, 37. Luk. 9, 17. vergl. Mark. 8, 8. außer allem Zweifel. So ist auf exegetischem Wege unmöglich, das Wunder wegzuschaffen.

Das Wunder gehört zu denjenigen, wobey unmöglich

1) Es wird hierbey vorausgesetzt, die Volksmenge sey nicht sowohl von dem, was ihr Jesus dargereicht, als vielmehr von dem gesättigt worden, was Viele im Volke, vorher nur auf ihre eigene Sättigung von ihrem mitgebrachten Vorrath bedacht, jetzt durch das Beyspiel des gastfreyen Jesus beschämt und gerührt aus ihren Reisekörben zum allgemeinen Gebrauch hergegeben hätten; die Essenden hätten theils aus Discretion, theils vor lauter Freude über den gastfreundlichen und für alles sorgsamen Propheten, die 12 Körbe Jesu sehr geschont; so erkläre sich, wie die Apostel noch Uebriggebliebenes hätten sammeln können: wie viel dieß aber gewesen, sage weder Joh., noch die drey ersten Evangelisten, denn auch sie sprächen, ebenfalls nachträglich, nur von dem Hintragen (*αἴρειν*) der zwölf Körbe mit Brotstücken, von dem Auffammeln des Ueberrestes sprächen sie gar nicht.

scheint, das eigentliche Wundermoment genauer zu bestimmen, und zur Anschauung zu bringen. Liegt das Wunder in der Vermehrung der vorhandenen Nahrungsmittel, oder in der vermehrten Sättigungskraft derselben? Aehnlich ist Elisas Wunder mit den 20 Gerstenbroden, 2 KK. 4, 42-44., wo es V. 43. heißt: Jehova spricht, man wird essen und übrig lassen, der höchste Ausdruck der göttlichen Hülfe in Mangel. Auch dort ist das Wundermoment nicht näher bestimmt. Aber das Wunder wird als die That Jehovas betrachtet, die der Prophet nur weiß. Hier ist es, wie es scheint, die bewußte That Christi. Oder wäre Christus eben nur durch die Eulogie oder Eucharistie der betende und wissende Vermittler der göttlichen Segnung? Origenes sagt [1]): τῷ λόγῳ κ. τῇ εὐλογίᾳ αὔξων καὶ πληθύνων αὐτούς (die Brode und Fische). Aber die Eucharistie erscheint eben nur als die hausväterliche Danksagung ohne Beziehung auf das Wunder. Auch scheint Johannes das Wunder bestimmt als Handlung Christi betrachtet zu haben, s. V. 6. αὐτὸς γὰρ ἤδει τί ἔμελλεν ποιεῖν. Worin aber soll diese bestanden haben? Sonst verrichtet er das Wunder durch ausgesprochenes Gebet. Aber weder davon, noch von einer bestimmten äußeren Handlung an dem Gegenstande des Wunders ist hier eine Spur. In der Vertheilung äußert sich nur das schon geschehene Wunder Der wunderbare Vermehrungsact selbst tritt nirgends hervor. Nach der Darstellung kann derselbe weder in den Essenden vorgegangen, noch unter den Händen der vertheilenden Jünger, sondern ist von Christo selbst ausgegangen. Aber vergebens ringt die Phantasie, sich diesen Act Christi anschaulich zu machen. Man hat ihn eine vermehrendschaffende Thätigkeit, insbesondere einen beschleunigten Naturproceß genannt. In diesem Falle mußte aber ein beschleunigter Kunstproceß dazu kommen, denn es werden bereitete

1) Comm. in Ev. Matth. Tom. II, 2.

Brode und Fische gegessen. Aber damit wird keine Anschauung von dem Acte selber gewonnen, ja je mehr man darnach auf diesem Wege strebt, desto mehr kommt man in das Gebiet des Undenkbaren, des Phantastischen. Wir thun besser, allen Versuch, die Wunderaction Christi zum Verständniß und zur Anschauung zu bringen, aufzugeben, als mit jedem neuen Versuch das Dunkle dunkler zu machen. So müssen wir am Ende doch mit Origenes sagen, die Wunderkraft liege in der Eucharistie, womit Jesus das Mahl eröffnet. V. 23., wo auf die Eucharistie ein besonderes Gewicht gelegt wird, spricht dafür, V. 6. nur scheinbar dagegen. Denn das göttliche Wissen Christi um die Segnung Gottes läßt sich auch so ausdrücken, daß er gewußt, was er thun, d. h. durch die Eucharistie bewirken werde. Aehnlich ist 11, 11. 41. 42. In diesem Falle hätten wir in dem Gebete Christi einen uns verborgenen Segnungsact Gottes. Dieser ist an sich denkbarer. Aber sobald man wieder versucht, sich denselben anschaulich zu machen, scheitert jeder Versuch an dem Mangel genauerer Beschreibung der einzelnen aufeinander folgenden Momente. Indessen bedenke man, daß keine Wunderthat Gottes in den geheimen Tiefen des geistigen und leiblichen Lebens eine Veranschaulichung gestattet. Sie ist der verborgene Keim, wovon wir nur die Frucht sehen. Zwischen der göttlichen Segnung des Geringsten und der erfolgenden überreichlichen Sättigung Vieler liegt das Wunder, als geschichtliches Factum zwar, aber als ein uns verborgener Proceß. Für die Geschichtlichkeit des Factums bürgt die Einstimmigkeit der gesammten, man kann sagen sechsfachen (Matth. 15, 32 ff. Mark. 8, 1 ff. mitgerechnet) evangelischen Tradition. Wenn de Wette meint, man müsse bey dem symbolischen Sinne etwa des Lebensbrodes oder dergl. stehen bleiben, so reicht dieß für die praktische Behandlung wohl aus, aber die historische Betrachtung wird dadurch nicht befriedigt. Diese gestattet in keinem Evan-

geliſten eine ſymboliſche Faſſung, bey Johannes am wenigſten, weil dieſer in der folgenden Rede Chriſti das Lebensbrod gerade mit dieſem irdiſchen Brode in Gegenſatz ſtellt, und auch das Manna nicht als Typus dieſes Wunders angeſehen wiſſen will.

V. 14. 15. Ὁ προφ. ὁ ἐρχ. εἰς τ. κόσμον iſt nach Deut. 18, 15. von dem Meſſias zu verſtehen, dem Meſſiaspropheten. Nur dieſen konnte das Volk zum theokratiſchen Könige erſt machen wollen. Ὁ ἐρχ. εἰς τ. κόσμον vgl. 11, 27. iſt die vollere Joh. Formel für die kürzere, prägnantere ὁ ἐρχόμενος aus Pſ. 118, 26. — V. 15. läßt Lachmann αὐτὸν hinter ποιήσ. nach ABL und Orig. aus. Die genaue Rede kann es nicht gut entbehren. Aber eben deßhalb iſt begreiflicher, wie man es einſchob, als, warum man es wegließ. Πάλιν iſt ſicher genug, es bezieht ſich auf V. 3.

Die Volksmenge, durch das Speiſungswunder augenblicklich aufgeregt, vielleicht auch durch die nach den Synoptikern voraufgegangene Lehre und Heilungsthätigkeit Jeſu, ſieht in ihm den verheißenen, Moſes ähnlichen Propheten. So ſchien an dem vollen Auftreten Jeſu als herrſchender Meſſias nur zu fehlen, daß man ihn nach Jeruſalem, dem Mittelpuncte der alten Theokratie, führte und zum Könige ausrief. Der zum Feſte reiſende Haufe (V. 4.) will ihn gewaltſam mitnehmen (ἁρπάζειν). Dieß ſteht zwar nur zwiſchen den Zeilen, aber man kann es doch leſen. Jeſus aber, ſo wie er von ſolchen Beſtrebungen Kenntniß bekommt, entzieht ſich dem Volke, und kehrt, ohne ſeine Jünger, αὐτὸς μόνος, in die Bergeinſamkeit zurück. Die Aufregung war zu augenblicklich und noch zu unrein, als daß Jeſus ihr irgend hätte nachgeben können. Aber auf der andern Seite lag darin ein Glaubenskeim, den er nicht durch unmittelbaren Widerſpruch zerſtören wollte. So hielt er für Pflicht, der Aufregung den irdiſchen Stoff durch ſeine Entfernung zu entziehen. Man kann ſich die Ver-

hältnisse und Motive auf diese Weise denken. Allein es hat dieß seine Schwierigkeit. Zuvörderst, vergleichen wir V. 26., so scheint es, als wenn das Volk andern Tages gar nichts mehr von der Messianischen Begeisterung gewußt hätte, wozu es sich durch das Speisewunder unmittelbar hatte hinreißen lassen. Jesus sagt den Leuten gerade heraus, nur, weil er sie gesättigt, suchten sie ihn wieder auf. Von ihrer Begeisterung für ihn sagt er nichts. Wie, war dieselbe über Nacht vergangen? Bauer findet hierin einen Widerspruch zwischen V. 26 und 14 und 15., der nur dadurch gehoben werden könne, daß man V. 14. 15. als eine unbefugte pragmatische Hyperbel des Johannes ansehe. Aber sollte dieser den Widerspruch, den er so selbst gemacht, nicht auch selbst gemerkt haben? In der That ist der Widerspruch nur scheinbar. Das Wunder der Speisung war das nächste Motiv der Volksbegeisterung. Dieß wirft Jesus V. 26. dem Volke vor, aber nur, um es durch den Gegensatz auf etwas Höheres zu führen. Je weniger solche sinnliche Motive vorhalten, desto leichter konnte es, zumahl in einem gemischten Haufen dazu kommen, daß die meisten sich anders besannen. Aber auch dieß hat man nicht einmahl nöthig anzunehmen. Das Volk sucht den wunderthätigen großen Propheten von Neuem auf. Wo steht geschrieben, daß es die Begeisterung und die Absicht vom vorigen Tage aufgegeben hatte? Daß Jesus nicht davon spricht, erklärt sich sehr einfach daraus, daß er, indem er das sinnliche Motiv ihres Wunderglaubens angreift und sie zu einem edleren Sinne auffordert, zwar mittelbar, aber desto kräftiger ihrer Absicht auf ihn entgegentritt.

Aber zweytens, scheint allerdings bedenklich, daß die synopt. Darstellung weder von einer solchen Volksbegeisterung etwas weiß, noch davon, daß Jesus, um dieser heftigen Begeisterung sich zu entziehen, in die Bergeseinsamkeit zurückgegangen sey. Alle drey Synoptiker geben nur an, daß Jesus sich, nachdem er das Volk entlassen, des Gebetes

wegen zurückgezogen habe. Indessen schließt Joh. V. 15. diese Absicht nicht aus, die Synoptiker aber, welche überhaupt den unmittelbaren Eindruck des Wunders gar nicht berichten, widersprechen der Joh. Erzählung nicht. Ja Lukas widerspricht nicht bloß nicht, indem er schweigt, sondern da er 9, 18. 19. erzählt, daß Jesus unmittelbar nach dem Wunder in der Einsamkeit die Jünger fragt, wofür man ihn im Volke halte, und die Antwort erhält, einige hätten ihn für einen von den alten Propheten gehalten, scheint er der Joh. Erzählung V. 14. sogar positiv zu entsprechen.

V. 16-21. erzählt Johannes in Uebereinstimmung mit Matth. 14, 22-30. und Mark. 6, 45-56. die Rückkehr Jesu.

Während Matth. 14, 15. 23., (vergl. Mark. 6, 35. Luk. 9, 12.) nach dem besondern Sprachgebrauch des Hebr. Opfercultus, zwey Abende oder ὀψίαι (עַרְבַּיִם) unterscheidet, den Spätnachmittag von der 9ten Stunde bis zur 12ten, und einen zweyten Abend, die Dämmerung, worauf die σκοτία folgte [1]), bezeichnet Joh. bloß den zweyten Abend als ὀψία, wo die Ueberfahrt geschieht. — Alex. Schweizer [2]) rechnet das unbehülflichere ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο, und σκοτία ἤδη ἐγεγόνει V. 17., verglichen mit dem kürzeren οὔσης οὖν ὀψίας 20, 19. zu dem unjohan. Charakter der ganzen Erzählung. Aber ich finde nichts Unbeholfenes darin, und zur Noth könnte Joh. auch Unbeholfenes haben.

Nach Matth. und Mark. hatte Jesus den Jüngern abzureisen befohlen, um desto leichter der Menge zu entkommen.

V. 17. Wenn, wie Lampe und Paulus meinen, hier schon die wirkliche Ankunft gemeint wäre, so daß Johannes V. 18 ff. nachholte, was auf der Ueberfahrt geschehen sey, so würde, wie V. 24., ἦλθον stehen, nicht

1) Gesenius Hebr. Handwörterb. 2. S. 298 f.
2) A. a. O. S. 94.

ἤρχοντο. Das Imperfectum drückt das unvollendete Kommen aus, also das noch in der Fahrt begriffen seyn, vergl. Mark. 2, 13. 1, 45. Nach Markus 6, 45. hat Jesus den Jüngern geboten, προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν. Dieß stimmt, wenn das westliche Bethsaida gemeint ist, mit dem Johanneischen ἤρχοντο — εἰς Καπερναούμ.

Hatte nach Joh. Jesus versprochen nachzukommen? Erwarteten ihn die Jünger, und konnten doch kein Wunder voraussetzen, so mußten sie sich mit ihrem Schiffe nahe am Ufer halten, um ihn, wenn er käme, aufzunehmen. Oder vermutheten sie, er werde ihnen zu Schiffe nachkommen? — Auch wenn nicht statt οὐκ mit Lachmann οὔπω nach BDL u. a. zu lesen wäre, vgl. 11, 30. 8, 20. 7, (8.) 30., würde im Zusammenhange οὐκ für οὔπω zu nehmen seyn.

V. 18. 19. Nach Josephus de B. J. 3, 10. 7. war der See Genezareth 40 Stadien breit. Fuhren sie queer über, so waren sie jetzt etwa auf der Mitte des Sees, vgl. Matth. 14, 24. Anders fällt die Rechnung aus, wenn sie am Ufer entlang fuhren. Dieß aber hängt zum Theil mit der Frage zusammen, ob hier ein Wunder erzählt sey, oder nicht? Die Beantwortung derselben beruht fast ganz auf dem richtigen Verständniß des περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης.

Bolten [1]), um das Wunder exegetisch zu beseitigen, meinte, περιπατ. ἐπὶ τ. θ., dem Hebr. הָלַךְ עַל־פְּנֵי הַמָּיִם entsprechend, heiße hier schwimmen. Aber vergebens berief er sich auf 1 Mos. 7, 18., wo die Redensart vom Schiffe (der Arche) gebraucht ist. Folgt daraus, daß dieselbe von Menschen gebraucht schwimmen heiße? Im Deutschen sagen wir ebenfalls von Schiffen, sie gehen, können wir deßhalb auch von den Menschen sagen, sie gehen auf dem Wasser, statt, sie schwimmen? Auch

1) Bericht des Matth. Kap. 14, 25.

die Hebräer haben ein Wort für das Schwimmen der Menschen und Thiere, שָׂחָה, und so auch die bibl. Gräcität, AG. 27, 43.

Mit größerem Glück haben Andere die Zweydeutigkeit des Griech. *ἐπὶ τῆς θαλάσσης* benutzt, um aus dem Wandeln auf dem See, ein Wandeln am See (am Ufer) zu machen. Daß *ἐπὶ τῆς θαλ.* dieß heißen könne, sieht man nicht nur aus dem analogen *ἐπὶ τῆς ὁδοῦ* Matth. 21, 19. *ἐπὶ τῆς γῆς* Joh. 6, 21. *ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου* 2 Könige 2, 7., sondern auch aus *ἐπὶ τῆς θαλάσσης* Joh. 21, 1. wo nach V. 4. die Bedeutung am See nicht zweifelhaft ist, wiewohl man sagen könnte, V. 1. beziehe sich auf die ganze folgende Geschichte, welche größtentheils auf dem See vorgehe. Aus den Classikern vergl. Polybius 1, 44. 4., *ἐπὶ τῆς θαλάττης ἔστησαν*, sie standen am Meere, 18, 27. 8. *αἱ ἐφ' Ἑλλησπόντου πόλεις*. Ob aber auch *περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλ.* hier vom Wandeln am Ufer des Sees verstanden werden könne, ist eine andere Frage. Der streng philologische Beweis fordert unzweydeutige Beweisstellen aus der classischen und biblischen Gräcität, wenigstens aus dieser. Diese Nachweisung fehlt bisjetzt. Es fragt sich also, ob die in der alten Kirche, selbst von den besten Kennern des Griechischen Sprachgebrauchs, anerkannte Auslegung von dem Wandeln auf dem Wasser sich philologisch rechtfertigen lasse? Daß *περιπ. ἐπὶ τῆς θαλ.* dieß heißen könne, wird Niemand in Zweifel ziehen. Ja gerade in dieser Bedeutung ist es nicht ohne Beyspiel. Der über dieses Wunder spottende Lucian sagt vera historia lib. 2, 4. vergl. cap. 2. von den auf dem Meere umherlaufenden Korkfüßlern (*φελλόποδες*), *καθορῶμεν ἀνθρώπους πολλοὺς ἐπὶ τοῦ πελάγους διαθέοντας* [1]). Auch gehört hieher Hiob 9, 8., wo der

1) Vergl. Apollon. Rhod. Argon. 1, 182. 183., wo es von dem Sohne Neptuns heißt: *Κεῖνος ἀνὴρ καὶ πόντου ἐπὶ γλαυκοῖο θέεσκεν οἴδματος, οὐδὲ θοοὺς βάπτε πόδας*, und Artemidori

allmächtige Gott dargestellt wird als ὁ περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης. Die exegetische Frage ist nun die, was der Schriftsteller nach dem Sprachgebrauche und dem Zusammenhange erzählen wollte? Man sollte denken, hätte Johannes ein Gehen am Ufer des Sees gemeint, so würde er nicht zweydeutig bloß περιπατ. ἐπὶ τῆς θαλ., sondern irgendwie auch bestimmt gesagt haben, Jesus sey am Ufer entlang (vergl. 21, 4.) gegangen. Statt ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον V. 19., sollte man dann eher erwarten, das Schiff wäre ihm näher gekommen. Woher ferner das ἐφοβήθησαν der an Ufererscheinungen der Art gewöhnten Jünger, vergl. 21, 4.? Wozu endlich das ἤθελον λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, was, im Falle Jesus nur am Ufer ging, zwecklos zu seyn scheint? Auf die Parallelen Matth. 14, 22 ff. Mark. 6, 45 ff. will ich kein zu großes Gewicht legen, aber wenigstens Matth. 14, 28-31. setzt außer Zweifel, daß die apostol. Erzählungsweise unter dem περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλ. ein wirkliches Wandeln auf dem Meere verstand. Jeder Versuch einer natürlichen Erklärung des Factums auf exegetischem Wege ist unstatthaft. Olshausen [1]) versucht uns das seltsame Wunder näher zu bringen durch die Annahme eines persönlichen Ausgenommenseyns des Leibes Jesu von den irdischen Naturgesetzen, hier namentlich der Schwere. Ein durchaus irdischer Leib, an den Erdstoff mit unsichtbaren Banden gefesselt, meint er, könne sich nicht von seinem Ursprunge lösen; daß aber eine höhere Leiblichkeit, geschwängert mit Kräften einer höheren Welt, den irdischen Boden verlassen könne, sey weniger befremdend. Allein wird nicht

---

Oneirocrit. 3, 16. περὶ τοῦ ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατεῖν, wo es z. B. heißt: ἐπὶ θαλάσσης δοκεῖν περιπατεῖν ἀποδημῆσαι βουλομένῳ ἀγαθόν· μάλιστα δὲ εἰ πλεῖν μέλλοι, πολλὴν γὰρ ἀσφάλειαν προσημαίνει τὸ ὄναρ. Nach Horapollo Hieroglyph. 1, 58. waren πόδες ἀνθρώπου ἐν ὕδατι περιπατοῦντες bey den Aegypt. Mahlern ein Sinnbild des Unmöglichen.

1) Bibl. Comment. Bd. 1. 2te Ausg. S. 491.

durch diese Uebermenschlichung des Leibes Jesu der in der Schrift tief begründete Glaube an die wahre und volle Menschheit des Erlösers erschüttert? Wie klein ist der Schritt von da bis zum Doketismus? Ueberhaupt ist die Einmischung solcher problematischen physikalischen Speculationen in die Auslegung der heil. Schrift höchst bedenklich. Der Christl. Glaube wird dadurch wieder von Dingen abhängig und belästigt, die ihm fremd sind, und verliert seine Einfalt und Allgemeinverständlichkeit. Es kann nicht entschieden genug gesagt werden, daß der mystische Rationalismus voll unheimlicher Tiefen nicht weniger verwerflich ist, als die flache Verständlichkeit.

Worin liegt das teleologische Moment des Wunders? Olshausen meint, das Wunder sey als Offenbarung der verborgenen Herrlichkeit Christi auf die Ausbildung der Jünger im Glauben berechnet gewesen; die Schilderung der Herrlichkeit Jehovas Hiob 9, 8. habe sich so im Leben Jesu den Jüngern in lebendiger Wirklichkeit vor Augen stellen sollen. Aber dort ist ja nur ein Bild und der Inhalt desselben ein ganz anderer, als das wirkliche leibliche Wandeln auf dem Wasser. Lieber das Räthsel stehen lassen, als es durch neue Räthselknoten lösen wollen. Die Zweckbeziehung des Wunders wird von Joh. gar nicht ausgedrückt.

V. 21. scheint, wenn man das ἤθελον λαβεῖν streng nimmt, der synoptischen Erzählung, wonach Jesus wirklich in das Schiff gestiegen, zu widersprechen. Chrysostomus hielt deßhalb dieß σημεῖον für ein ganz anderes, als das bey Matthäus und Markus [1]). Da aber die Einer-

1) Hom. 43. ἐμοὶ δὲ καὶ τοῦτο δοκεῖ τὸ σημεῖον ἕτερον εἶναι τοῦ παρὰ τῷ Ματθαίῳ κειμένου, καὶ ὅτι ἕτερον πολλαχόθεν δῆλον· dieses πολλαχόθεν liegt in den kleineren Differenzen zwischen Joh. und den Synoptikern. Am Schluß der Auslegung heißt es: οὐκ ἀνέβη δὲ εἰς τὸ πλοῖον, ἵνα τὸ θαῦμα μεῖζον ἐργάσηται. Euthymius hält die Begebenheit für eine und dieselbe mit der von Matth. und Mark. erzählten. Aber auf das schwierige

leyheit der Begebenheit außer Zweifel ist, so fragt sich, kann der Widerspruch gelöst werden?

J. D. Michaelis suchte den Widerspruch dadurch zu heben, daß er statt ἤθελον, ἦλθον vermuthete. Dieß aber heißt den Knoten zerhauen. Andere haben vorgeschlagen ἤθελον adverbialiter zu nehmen, und so den Widerspruch zu lösen. Nach dieser Erklärung wollten die Jünger, so lange sie sich fürchteten, den Herrn nicht aufnehmen; nun er ihnen aber zuruft: Fürchtet Euch nicht! nehmen sie den Nahegekommenen, der in das Schiff steigen zu wollen schien, gern auf. — Beza, der diese Auslegung, so viel ich weiß, zuerst versuchte [1]), berief sich auf den Griech. Sprachgebrauch, aber ohne ihn genauer zu erörtern [2]). Dieß ist in der neueren Zeit geschehen. Nach Markland zum Lysias (Ed. Reiske p. 616.), Heindorf zu Platons Theätet Kap. 4. (p. 287.), vorzüglich aber Sturz in seinem Xenophont. Lexicon unter ἐθέλειν, gilt jetzt als ausgemacht, daß ἐθέλειν mit dem Infinitiv oft als Adverbium zu dem aus dem Infinitiv genommenen Verbum finitum gefaßt werden müsse [3]). Indessen ist jede Stelle besonders darauf anzusehen, ob das Wollen oder die That im Zusammenhange das Hauptmoment ist. Nur im letzteren Falle ist statthaft, ἐθέλειν

ἤθελον läßt er sich nicht ein, braucht es auch nicht, da nach seiner Meinung Joh. den eigentlichen Schluß der Erzählung ausläßt.

1) Grotius meint, schon in der Syr. Uebersetzung sey diese Erklärung angedeutet. Aber das entsprechende Syr. Wort sagt zunächst nicht mehr und nicht weniger, als das ἤθελον.

2) Seine Uebersetzung volente igitur animo receperunt eum gegen des Erasmus und der Vulgata wörtliche Uebersetzung vertheidigend, bemerkt er, die Parallelen in Matth. und Mark. zwängen so zu übersetzen. Itaque verbum ἤθελον opponitur ei, quod ante dixerat, eos videlicet fuisse perterritos: ex quo intelligitur, ipsos initio fuisse eum aversatos, nunc vero agnita ejus voce et mutatis animis eum, quem fugiebant, cupide accepisse in navem.

3) S. Winers Gramm. §. 58. 4.

adverbialiter zu nehmen. Beurtheilen wir nun hiernach den Joh. Gebrauch des Wortes, so kann unter den einigen 20 Stellen des Ev., wo das Wort vorkommt, nur in unserer Stelle die Frage entstehen, ob es adverbialiter gebraucht sey? Zunächst ist es nur der bezeichnete Widerspruch des Matth. und Markus, der zu einer solchen Fassung veranlaßt. Im Zusammenhange der Stelle selbst liegt keine sichere Indication dafür. Zwar ist der Act der Aufnahme in das Schiff, den man nach dem ἤθελον erwartet, nicht ausgedrückt, aber es fragt sich, ob die Aufnahme wirklich nach Joh. erfolgt sey, und ob nicht Semler Recht habe, wenn er die Stelle so paraphrasirt: Itaque laeti eum in navem recipere optabant: statim vero (dum id agerent) ripae proxima fuit navis, atque sic navem in terram subduxerunt. So bleibt der Widerspruch stehen. Aber muß er aufgehoben werden? Kann nicht die synoptische Erzählung, die ganz den Charakter der Erweiterung hat, die Aufnahme in das Schiff, weil sie natürlich schien, willkührlich hinzugesetzt haben? Wenn καὶ εὐθέως nicht so verstanden werden kann, als sey das schnellere Landen eine Folge der willigen Aufnahme gewesen, oder als habe die Aufnahme kurz vor dem Landen statt gefunden, so scheint darin der Gegensatz gegen ἤθελον zu liegen, daß man ihn aufnehmen wollte, aber nicht dazu kam, weil es nicht mehr nöthig war. Strauß [1]) findet hierin mit Chrysostomus eine Joh. Vergrößerung des Wunders, sofern Christus nach dieser Darstellung auch ohne Aufnahme in das Schiff an das Ufer gelangt sey. Allein müßte dann nicht Joh. ausdrücklich bemerkt haben, Jesus sey mit dem Schiff zugleich an das Ufer gekommen? Eher könnte man aus dem allerdings etwas seltsamen Abbrechen der Erzählung schließen, Joh. habe auf das περιπ. ἐπὶ τ. θ. kein besonderes Gewicht gelegt, und lasse die Möglichkeit offen,

1) A. a. O. Bd. 2. S. 202.

daß er darin nichts Wunderbares gefunden. Auffallend bleibt, daß, während die Synoptiker (Matth. 14, 33.) den großen Eindruck des Wunders auf die Ueberfahrenden beschreiben, Joh. gänzlich davon schweigt, obgleich er von dem Speisewunder ausdrücklich bemerkt, daß dasselbe den größten Eindruck gemacht habe.

Die Parallele bey Matth. und Mark. zieht sich, wiewohl unvollkommener, fort bis V. 25. Johannes sagt V. 24. bestimmt, sie kamen nach Kapernaum; ganz unbestimmt Matth. 14, 34. und Mark. 6, 53. *ἦλθον εἰς γῆν Γεννησαρέτ*, vergl. aber Mark. 6, 45. Von der bey Johannes folgenden Unterredung scheinen beyde nichts zu wissen. Da aber Mark. 6, 52. *οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις* u. s. w. sich aus dem nächsten Context kaum erklären läßt, so könnte man, wenn nicht etwa Mark. 8, 11–21. auf etwas anderes führt, versucht werden, darin eine dem Markus selber unbewußte Beziehung auf Johannes 6, 26. 27. anzunehmen. Gerade, was auf die zweyte Speisung bey Matth. 16, 1 ff. und Mark. 8, 11 ff. folgt, berechtigt zu der Vermuthung, daß sich auch in der synopt. Tradition eine Notiz davon erhalten haben möge, daß an die Speisung und Ueberfahrt sich ein weiteres Gespräch mit Anspielung auf die Speisung anknüpfte.

V. 22–24. Was die Construction dieser Verse [1]) betrifft, so ist nach Griesbachs Text V. 23. als Parenthese, und V. 24. als Reassumtion der unvollendeten Construction V. 22. mit Veränderung des *ἰδὼν* in *ὅτε οὖν εἶδεν* anzusehen. So schon Euthymius [2]). Allein abgesehen von unbedeutenderen Varianten, lesen statt *ἰδὼν* V. 22. ADL 42. und einige Uebersetzungen *εἶδον*, auch *εἶδεν*, dieses auf *ὁ ὄχλος* als Singular, jenes darauf als Collectivum

1) Ueber die älteren Constructionen s. Lampe.

2) Er sagt zu V. 22. *δοκεῖ ἐλλείπειν ὁ λόγος.* V. 23. sey eine *μεταξυλογία — εἰς δήλωσιν τοῦ ὕστερον ἐλθεῖν αὐτά.*

bezogen. Lachmann hat εἶδον in den Text aufgenommen, und es ist schwer, sich dagegen zu wehren. Die Lesart ist zwar diplomatisch nicht sicher genug; aber sie scheint dem sonst eben nicht periodischen Style des Johannes entsprechender zu seyn, als ἰδών. Auch treten bey εἶδον die einzelnen Momente der Erzählung bestimmter auseinander: V. 22. sieht das Volk, daß außer dem Schiffe, womit die Jünger abgefahren waren, keins weiter dagewesen war; V. 23. sind unterdeß andere Fahrzeuge aus Tiberias in der Nähe angekommen; V. 24. sieht das Volk, daß Jesus nicht mehr am östlichen Ufer zu finden ist, benutzt jene Fahrzeuge und setzt auch über. Aber ἰδών hat Cod. B. Außerdem macht bedenklich, daß V. 23. im Zusammenhange mehr einen Zwischensatz, wodurch erklärt werden soll, woher das Volk die Schiffe zur Ueberfahrt V. 24. erhalten hat, als ein Moment für sich bildet, was durch die Lesart ἰδών besser ausgedrückt ist.

Der Erzähler, nach echt Griech. Art [1]) sich in den Moment des Gewahrwerdens versetzend, gebraucht von dem, was V. 22. von dem Tage zuvor bemerkt wird, statt der Plusquamperfecta, Aoriste, V. 24. von dem eben Gegenwärtigen, statt des Aoristes, das Präsens (praes. historicum). Sonach ist die Stelle so zu übersetzen: Am andern Tage, als das Volk, welches jenseits des Sees (am östlichen Ufer) stand, gewahr wurde, oder erfuhr, daß kein anderes Schiff am Orte gewesen war, außer einem, und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern zusammen, sondern seine Jünger allein weggefahren waren, (es waren aber unterdeß andere Schiffe von Tiberias nicht weit von dem Orte, wo man Tags zuvor das Brod unter Danksagung des Herrn gegessen hatte, angekommen,) als also das Volk sah, daß Jesus nicht mehr da war, noch auch seine Jün-

1) S. Dr. Gieseler in d. Studien und Kritiken 1829. Heft 1. S. 137.

ger, benutzte es jene Fahrzeuge (V. 23.), und fuhr mit denselben nach Kapernaum, Jesum aufzusuchen.

Wie viel Volks überfährt, ist nicht gesagt. Für 5000 Mann hätte es einer Flotte bedurft. Diese Menge mochte sich zum Theil schon verlaufen haben. War das Volk zum Theil aus Tiberias, so erklärt sich, wie andern Tags Schiffe kamen, die Leute zu holen.

VI, 25 — 71.

Unterredung Jesu in der Synagoge zu Kapernaum über das wahre Himmelsbrod und den Genuß seines Fleisches und Blutes.

V. 25. Daß das relative *πέραν τῆς θαλάσσης* hier von Kapernaum, wie V. 22. *πέραν* von dem östlichen Ufer, zu verstehen sey, lehrt der Zusammenhang. Hier in seiner *ἰδία πόλις* war Jesus am leichtesten zu finden. Aus V. 59. sieht man, daß die Leute ihn in der Synagoge, oder auf dem Wege dahin suchten und fanden.

Warum sie ihn suchten? Das Wunder der Speisung hatte sie an ihn gefesselt, sie hatten die Absicht gehabt, ihn zum Könige zu machen. Diese mochten sie noch nicht ganz aufgegeben haben. So ziehen sie ihm nach, aber, wie es bey Haufen geschieht, ohne bestimmten Plan, was sie von ihm fordern, mit ihm thun wollen. Sie knüpfen mit der Frage an, die ihnen zunächst lag, *πότε ὧδε γέγονας;* Sie hatten Jesum nicht übersetzen sehen V. 22., und so deucht ihnen seine Ankunft für den Landweg zu früh, und wird ihnen unerklärlich. Liegt darin eine Beziehung auf das Wunder V. 16-21? Aus dem wann? mußte sich leicht die Frage nach dem wie? entwickeln. Aber um so auffallender ist, daß der Herr auf diese Frage gar nicht eingeht. War die Ueberfahrt des Volkes, wie man gemeint hat [1]), nur ersonnen, um das wunderbare Wandeln auf dem See zu bestätigen, warum läßt Joh. Jesum auf die Frage des Volks gar nicht eingehen?

1) Strauß a. a. O. S. 203. Bauer a. a. O. S. 232.

V. 26. Dieß ist im Sinne des Johannes die nächste Antwort Jesu. Die Frage des Volks beseitigend, weil sie zu nichts weiter führte, hält ihnen Jesus, wohl wissend, was in dem Menschen ist, den sinnlichen Trieb ihrer Verwunderung und ihres Kommens zur Beschämung vor, und gewinnt so, wie schon Chrysostomus meinte, den Anfang einer geistigeren Unterredung. Nicht deßhalb, sagt er, weil Ihr Wunder gesehen habt, als Zeichen meiner Dora, sondern weil Ihr gestern von mir gespeist und satt geworden seyd, sucht Ihr mich auf. — Wie aber konnte sich Jesus mit einem so rohen sinnlichen Volkshaufen in eine Unterredung so geistiger Art einlassen? Man kann nicht sagen, οὐχ ὅτι stehe nur vergleichungsweise. Der Ausdruck ist absolut. Aber Jesus drückt nicht die natürliche Mischung dunkler Antriebe im Volkshaufen aus, sondern eben nur den Trieb des sinnlichen Messiasglaubens, der bey dem Speisewunder besonders hervortrat als leiblicher Sättigungstrieb. Σημεῖα begreift wohl auch die Heilwunder V. 2. Auch hierin sah das Volk nur Hülfe in leiblicher Noth. Außerdem ist zu bedenken, daß der Volkshaufe aus Leuten verschiedener Richtung und Empfänglichkeit bestand. Ueberhaupt aber lag in ihrem Suchen nach Jesus ein Keim des Vertrauens, den Jesus anzuregen für möglich und nothwendig hielt. Verfuhr er wesentlich anders bey der Bergpredigt? Auch hier muthete er dem Volke an, von dem sinnlichen Wundereindrucke unmittelbar zu dem Geistigen überzugehen.

V. 27. Da der Zweck der Rede gerade auf das Ausschließende, Ungetheilte geht, so kann μὴ nicht durch μόνον gemildert werden. Nicht die irdische, vergängliche Nahrung sollt Ihr bey mir suchen, sondern die unvergängliche Nahrung zum ewigen Leben; sonst ist Euer Suchen eitel. In diesem entschiedenen Gegensatz spricht Jesus. Kamen sie, äußeres Wohlseyn von dem Messias zu suchen, zu erwerben, so knüpft die Rede natürlich an. Erwerben, verschaffen ἐργάζεσθαι, sollten sie sich etwas von ihm, aber

nur das wahre ewige Leben. Ἐργάζεσθαι entspricht dem ζητεῖν V. 26. und ist nur der prägnante Ausdruck dafür, vielleicht von Joh. schon mit Beziehung auf V. 28. ἐργάζ. τ. ἔργα τ. θ. gewählt. De Wette findet auffallend, daß man sich etwas erwerben, verschaffen soll, was man von dem Messias doch nur empfangen kann. Aber Jesus giebt das ewige Leben doch nur denen, die darnach trachten. Dieses Trachten aber ist eben das ἐργάζεσθαι. Auch auf dem irdischen Gebiete müssen thätiger Erwerb und Segen und Glück zusammenkommen, wenn etwas erreicht werden soll. Insofern ist der Ausdruck der Sache entsprechend. Das Gesuchte im Ausdruck, was de Wette tadelt, tritt erst V. 28. ein.

Τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον bezeichnet im Gegensatz gegen τὴν ἀπολλυμένην (die vergängliche Speise, deren Nahrungskraft vergeht,) die dauernde, vollkommen befriedigende Nahrung, in deren Genuß kein Hunger noch Durst wieder entsteht, s. V. 35. vergl. 4, 13. 14. Εἰς ζωὴν αἰώνιον vollendet den Begriff des μένειν und drückt die bestimmte Beziehung desselben aus, vergl. 4, 14. — Diese Speise, sagt Jesus, wird der Menschensohn geben denen, die sie suchen. Ihr sucht sie bey mir nicht vergebens.

Dieser Gedanke ἣν ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. u. s. w. wird besonders erhärtet. Der Menschensohn hat die göttliche Beglaubigung, Bevollmächtigung, dafür. Da τοῦτον nur auf υἱὸς τ. ἀνθ. bezogen werden kann [1]), so ist unmöglich, γὰρ anders als auf ἣν — δώσει zu beziehen [2]). Ueber

---

1) Maldonatus meinte, Ammonius beziehe τοῦτον auf βρῶσιν. Späterhin hat man sich die undankbare Mühe gegeben, diese Beziehung durch eine Hebr. mutatio generum zu erklären. Aber wenigstens in der Catene des Corderius construirt Ammonius τοῦτον richtig. Nur diejenigen, welche den Text der Vulgata interpretiren, können über die Beziehung von τοῦτον zweifelhaft seyn.

2) Bengel bezog γὰρ auf μένουσαν.

das bildliche ἐσφράγισεν ist früher viel gestritten worden [1]). Das Wort wird hier wesentlich eben so gebraucht, wie 3, 33., nur daß hier das Object der Besiegelung eine Person ist, dort eine Wahrheit. Die Erklärungen aus irgend einem besonderen technischen Gebrauch des Wortes bey den Griechen sind eben so falsch, wie die aus versteckten typischen Beziehungen auf das alte Testament. Der einfache populäre Sprachgebrauch liegt hier am nächsten. Da σφραγίζειν τινά nicht heißen kann, Jemanden zum Siegel oder Abdruck machen, sondern nur, Jemanden mit einem Siegel versehen, so ist die Auslegung einiger Alten, daß Gott Christum zum Siegel oder Abdruck seines Wesens gemacht habe, durchaus verwerflich. Wie 3, 33. hat σφραγίζ. hier die Bedeutung der Beglaubigung, Beurkundung. Den Menschensohn, diesen hat der Vater dazu beglaubigt (durch sein Zeugniß 5, 36 ff.), die ewige Lebensspeise zu geben. Chrysostomus: ἐπὶ τούτῳ ἔπεμψε ταύτην ἡμῖν κομίζοντα τὴν τροφήν.

V. 28. In V. 27. lag etwas, das zu der Frage nöthigte, welches die unvergängliche Speise sey? Nach V. 35. ist es Jesus selbst. Aber das Volk denkt eben nur an die ζωὴ αἰώνιος in unbestimmter Weise, oder, wenn sinnlicher, an das Messianische Gastmahl. Hiernach fragt es nicht weiter. Dagegen will es wissen, was es zu thun habe, um sich jene Speise zu erwerben. Das Nächste war, an den Weg des Gesetzes zu denken, auf welchem man zum Ziele der ζωὴ αἰώνιος gelangt, also an die ἔργα τ. θ., die Werke, welche Gott gefällig, seinen Geboten gemäß sind (Jerem. 48, 10.). Einfach wäre gewesen, nach den bestimmten ἔργοις zu fragen vgl. Matth. 19, 16. Aber sie fragen gleichsam deliberirend (ποιῶμεν), was sie zu thun hätten, um die Werke des Gesetzes so vollkommen zu thun, wie Jesus verlange.

V. 29. Die Antwort giebt dasjenige Gotteswerk an,

---

1) S. Lampe und Elsner zu d. St.

worin alles wahre Thun nach Gottes Willen jetzt für sie begriffen ist, den Glauben an den gesendeten und beglaubigten Messias.

V. 30. 31. Wie Grotius meint, fragen hier Andere, als die, welche das Wunder der Speisung Tags zuvor erlebt hatten. Aber nach dem Context sind es dieselben. Wie aber konnten diese ein neues Wunder fordern? Weiße [1]) hält dieß für unmöglich. Deßhalb meint er, das Gespräch über das Lebensbrod habe ursprünglich mit der Speisung in gar keinem historischen Zusammenhange gestanden. Aber Joh. hat es doch in diesem Zusammenhange gedacht. Und so fragt sich, wie er dieß gethan habe? Ist es nicht möglich, daß das Wunder vom Tage zuvor denselben, die ihn deßhalb zum Könige ausrufen wollten, jetzt nicht mehr genügte? Der sinnliche Wunderglaube ist unersättlich, er verlangt Wunder auf Wunder. Sie verlangen ein Wunder größerer Art, wenigstens ein solches, wie Moses für ihre Väter gethan hatte; Manna wollen sie jetzt essen. Kann er ihnen dieß nicht geben, so steht er dem Moses nach, kann also auch der Messias nicht seyn. Aehnlich ist, wenn nicht im Wesentlichen derselbe Zusammenhang, Matth. 16, 1ff. Mark. 8, 11 ff., wo die Pharisäer nach dem Speisewunder ein Zeichen vom Himmel fordern. Hatten diese auch das Speisewunder nicht mit erlebt, so hatten sie doch andere Zeichen genug gesehen, um zufrieden seyn zu können. Konnten nicht unter dem Volkshaufen hier solche immer unbefriedigte Pharisäer seyn? In dem τί ἐργάζῃ liegt eine gewisse Replik auf ἐργάζεσθε V. 27., was schaffst du, damit wir an dich glauben können mit Recht?

Den Juden war Moses so sehr ein Typus des Messias, daß sie sagten: Qualis fuit redemtor primus (Moses), talis erit redemtor ultimus (Messias), und: Redemtor prior descendere fecit pro iis Manna, sic et redemtor

1) S. evangel. Geschichte 2. S. 228.

posterior descendere faciet Manna, sicut scriptum est Ps. 72, 16. [1]). Auch legten sie auf kein Wunder im A. T. mehr Gewicht, als auf das Manna, das Himmelsbrod Ps. 78, 24. (ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς LXX. דְּגַן שָׁמַיִם vergl. Ps. 105, 40.) [2]). Indem die Juden hier den feyerlichen Ausdruck ἄρτος ἐκ τ. οὐρ. wählen, wollen sie den Gegensatz gegen das irdische Brod vom Tage zuvor recht hervorheben. Die Forderung ist nur mittelbar in dem Vorbilde, welches sie Christo vorhalten, ausgedrückt.

V. 32. Mit der Antwort will Jesus von dem sinnlichen Wunder auf das größte aller Wunder, das jetzt vor ihren Augen geschah, hinlenken, auf seine Erscheinung und Wirksamkeit unter ihnen, auf die Mittheilung des wahren Himmelsbrodes in ihm selber.

Die verschiedenen Gegensätze οὐ Μωσῆς — ἀλλ' ὁ πατήρ μου, dann δέδωκεν — δίδωσιν werden concentrirt in dem Begriffe ἀληθινός. Das Mosaische Manna, meint Jesus, könne nur uneigentlich und bildlich Himmelsbrod genannt werden, denn es sey nur eine irdische, vergängliche Speise gewesen. Das wahre echte Himmelsbrod habe Moses weder gegeben, noch zu geben vermocht. Das vermöge allein sein Vater selbst zu geben und gebe es ihnen jetzt. Damit will Jesus nicht das Werk der göttlichen Providenz in dem Manna der Wüste leugnen, sondern nur als das größere und vollkommnere Wunder das echte Himmelsbrod, welches jetzt der Vater den Menschen in der Sendung seines Sohnes giebt, darstellen.

V. 33. wird das Himmelsbrod näher bestimmt, und zugleich der Grund angegeben, warum dieses der Vater allein zu geben vermöge. Ἄρτος τ. θ. ist der deutlichere

---

1) Midras Coheleth fol. 86, 4. nach Lightfoot.

2) Josephus nennt das Manna θεῖον καὶ παράδοξον βρῶμα, Philo θαυματουργούμενον καὶ τεράστιον ἔργον. Abenesra sagt, unter allen durch Moses geschehenen Wundern sey das Wunder des Mannas das größte. S. Lampe zu d. St.

und kürzere Ausdruck für τὸν ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ. τὸν ἀληθινόν. Der Satz verhüllt noch, was V. 35. bestimmter sagt, ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. — Ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρ. steht nicht für ὁ καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. V. 41. vergl. V. 38. und 51. Außer dem Erzählungsstyl kann das Particip des Präsens nicht aoristisch gebraucht werden. Hier um so weniger, da der Satz keine einzige Form der vergangenen Zeit enthält. Auch unterscheidet Johannes ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρ. V. 33. 50. und ὁ καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. V. 41. 51. (vergl. V. 38. 42. καταβέβηκα ἐκ τ. οὐρ.) bestimmt dem Sinne nach. Wo er, wie hier das Herabsteigen des Gottesbrodes vom Himmel zum wesentlichen inhärirenden Prädicat des Begriffes desselben macht, setzt er das Präsens, da aber, wo er das Herabsteigen des Brodes vom Himmel als bestimmtes Factum in der Erscheinung Christi denkt, gebraucht er den Aorist. Demnach ist unsere Stelle so zu fassen: das Gottesbrod ist das, welches wirklich vom Himmel, von Gott, herabsteigt, göttlichen Ursprungs ist, und der Welt Leben giebt, so daß jeder, wer davon ißt, nicht hungert und durstet und nicht stirbt V. 35. 49. 50., dieß ist sein Wesen. Olshausen erkennt zwar diesen Unterschied an, aber er will nicht, daß ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ u. s. w. Eigenschaftsbegriff von ἄρτος τοῦ θεοῦ sey. Dadurch entstehe, meint er, eine unerträgliche Tautologie; es verstehe sich von selbst, daß das Gottesbrod vom Himmel komme, da Gott im Himmel sey. Aber sobald man ἄρτος τοῦ θεοῦ zunächst in weiterem Sinne nimmt, wonach auch das irdische Manna darunter verstanden werden kann, und ὁ καταβαίνων in Beziehung auf den Gegensatz des irdischen Mannas als nähere Bestimmung des ἄρτος τοῦ θεοῦ ὁ ἀληθινός, fällt jener Einwurf weg. Wie aber Olshausen sagen kann, ὁ καταβαίνων u. s. w. sey Prädicat oder mit Inversion Subject in dem Sinne: der vom Himmel Herniederkommende und Leben Spendende ist selbst das Gottesbrod,

verstehe ich nicht. Christus war, als er hier sprach, nicht καταβαίνων, sondern καταβὰς s. V. 38. und 3, 13.

V. 34. nehmen Chrysostomus, Cyrill, Augustin, Calvin, u. a. ironisch, als meinten die Juden, solch Brod gebe es nicht, sonst wünschten sie wohl dergleichen. Aber die Antwort Jesu V. 35. schickt sich nicht dazu. Diese setzt voraus, daß die Juden in der Meinung [1]), es werde einst wirklich ein noch besseres Manna geben, als wovon ihre Väter gegessen, redlich ein solches fordern. Wie die Samaritanerin 4, 15., sind sie im Begriff Höheres zu ahnen, aber zu sinnlich, um es zu erkennen, bleiben sie zwischen Bild und Deutung schweben, und verstehen den Herrn nicht.

V. 35. Den Verlangenden und Mißverstehenden, welche das Brod des Lebens außer ihm suchen, bietet Jesus sich selbst dar als das schon vorhandene, Allen bereite Brod des Lebens. Nur er vermag, die ewig dauernde βρῶσις zu geben V. 27., und nur das wahre Himmelsbrod enthält die wahre Lebensnahrung, V. 33. So nennt er sich das Brod des Lebens, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, vergl. V. 33. Der bildliche, mystische Ausdruck war damahls in den Schulen der Juden in analogen Beziehungen nicht ungebräuchlich [2]). Die Juden verstehen dieß auch. Nur das ὁ κα-

---

1) Tanchuma in Jalkut Sim. fol. 73. 4. Quinam vero Manna jam praeparata est? Justis in seculo futuro. Quicumque credit, dignus est, qui illud comedat. Nach Buxtorf Hist. Mannae Cap. 2. p. 352. heißt es im Buche Sohar.: Quinam sunt illi, qui eo tempore illa Manna coelesti nutriti fuerunt? Respondetur: Hi sunt sapientes, qui die noctuque student in lege. Alter excipiens dixit: An existimas ipsa illa Manna? Respondit: Non, sed cibo ei simili, qui duplo pretiosior est. Vergl. Apok. 2, 17.

2) Buxtorf theilt Historia Mannae Cap. 2. p. 350 sqq. folgende Rabbinische Erklärung der Worte Exod. XVI, 25. mit: Ex mente R. Elieser ben Chasmae per vocem הַיּוֹם intelligitur: filii seculi futuri habent subsistentiam suam per elementum vel principium Mannae, quod est lux suprema et divina. (R. Bechai in legem fol. 81. sagt: Manna est progenies lucis, lux principium Mannae). In seculo venturo neque edunt, neque

ταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist ihnen dunkel oder anstößig. Ὁ ἐρχόμενος πρός με für ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ vergl. 5, 40. Es liegt darin hier eine Anspielung auf das Kommen und Suchen des Volkes s. V. 26. — Wie 4, 14., so will Jesus hier durch hyperbolische Rede die bildliche Vorstellung entsinnlichen, und so zum Verständniß verhelfen. Wo gäbe es eine irdische Speise, welche Hunger und Durst auf immer stillte! Nur auf dem geistigen Gebiete ist so etwas möglich. Nur der Glaube an Christum stillt alle Sehnsucht und befriedigt alle wahren Lebensbedürfnisse, gerade je mehr er in dem sehnsuchtsvollen, bedürftigen Gemüthe wächst und sich reinigt. Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß das zweyte Glied der Parallele mehr enthält, als das erste. Nicht nur den Hunger, auch den Durst stillt jenes Lebensbrod auf immer. Das Manna in der Wüste vermochte dieß nicht; denn kaum war der Hunger des Volkes gestillt, als der quälende Durst sie gegen Moses empörte und sie deßhalb mit ihm zankten, 2 Mos. 17, 1 ff. Die Anspielung hierauf ist wenigstens möglich.

V. 36. Hätte Semler Recht, με hinter ἑωράκατε, weil es A und Veron. Verc. Gatean. nicht haben, zu streichen, so wäre die Beziehung des ἀλλ' εἶπον ὑμῖν u. s. w. auf V. 26. (vergl. V. 30. ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι) einigermaßen wahrscheinlich. Aber die meisten und wichtigsten Auctoritäten, und, wie es scheint, auch die Analogie von V. 40. (πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτόν) schützen με hinlänglich. Man stieß es der scheinbaren historischen Schwierigkeit wegen aus. Ist es echt, so wird die Beziehung des ἑωράκατε auf V. 26. un-

---

bibunt, sed justi sedent cum coronis suis in capitibus et alluntur splendore majestatis divinae. Philo deutet das Manna auf den Logos, den Geber der göttlichen Weisheit. So sagt er z. B. in seinen Allegor. legis lib. 3. zu Exod. 16, 13 sqq. Ὁρᾷς τῆς ψυχῆς τροφὴν οἵα ἐστί; λόγος θεοῦ συνεχής u. s. w. Mangey I. p. 120 sq. Ed. Richter §. 59 sqq. Vergl. de profugis, Mangey I. p. 566. Ed. Richt. §. 25.

möglich. V. 26. ist nur sehr entfernt ähnlich; auch müßte die Beziehung auf das Wunderzeichen bestimmter hervortreten. Außer V. 26. aber im vorliegenden Gespräch eine Beziehung aufzufinden, ist vergeblich. Daß Johannes den früheren Vorwurf Jesu, der doch bedeutend genug ist, in seinem Evangel. gänzlich ausgelassen haben sollte, ist nicht wahrscheinlich. Wir finden ihn mit Euthymius[1]) in 5, 37-44. Dieß ist um so wahrscheinlicher, da überhaupt die Vertheidigungsrede Jesu Kap. 5. allen folgenden bis Kap. 10., wie ein Thema, zum Grunde liegt. Aus dieser Combination ergiebt sich folgender sehr natürliche Sinn und Uebergang zu V. 37.: Obwohl der Preis des Kommens zu mir ein solches Lebensbrod ist, obwohl das dargebotene Heil Euch in meiner Person vor Augen steht, ἑωράκατέ με, glaubt Ihr doch nicht. Ich habe es Euch schon gesagt. Wie Alle zu mir kommen, welche der Vater mir gegeben, so Niemand, der diesen Zug und Trieb vom Vater, die Liebe zu Gott, nicht hat. — Das erste καὶ von einigen Handschriften z. B. K. ausgelassen, aber von den meisten Zeugen geschützt, hebt den Begriff des ἑωράκατέ με mehr hervor im Gegensatz gegen das folgende καὶ οὐ. In strengerer Syntaxis würde man statt des ersten καὶ ein καίπερ finden, was aber Joh. gar nicht hat, das zweyte in den Begriff dennoch auflösen.

Wird aber nicht, wenn Jesus an den früheren Ausspruch 5, 37 ff. erinnert, dieselbe Zuhörerschaft von 5, 17 ff. vorausgesetzt? Allerdings. Gleichwohl ist es eine ganz andere. Dort die feindlichen Juden in Jerusalem, hier die

---

1) Dieser aber, nachdem er den Satz so erklärt hat: ἑωράκατέ με, ἤγουν, ἐγνώκατε, τίς εἰμι, ἀπό τε τῆς μαρτυρίας Ἰωάννου, ἀπό τε τῶν σημείων, ὧν ἐποίησα, καὶ ἀπὸ τῆς μαρτυρίας τῶν γραφῶν, ἃς ὑμῖν ἀνέπτυξα· ἀλλ' ἐθελοκακοῦντες οὐ πιστεύετε, fügt hinzu: πότε δὲ τοῦτο εἶπεν αὐτοῖς; εἰκὸς τοῦτο ῥηθῆναι μέν, μὴ γραφῆναι δέ. Chrysostomus bezieht εἶπον ὑμῖν auf V. 26., Cyrill theologisch genug, aber nicht historisch, auf den alttest. Spruch Es. 6, 9. vergl. Ev. Joh. 12, 38 ff.

Galiläischen, welche für die wunderbare Speisung wenigstens dankbar und dem Glauben nicht abgeneigt waren. Meint etwa Johannes, diese Galiläer hätten an dem Feste zu Jerusalem 5, 1 ff. die Rede Jesu 5, 37 ff. mit angehört, und erinnerten sich an jenen Vorwurf gar wohl? Man müßte es auf eigene Gefahr errathen, denn er sagt nichts davon. Wer gutmüthig wäre, könnte diesen Fehler der Composition dem Joh. verzeihen. Schon 6, 1 ff. ist ein solcher Mangel an anschaulichem, deutlicheren Auseinanderhalten oder Verbinden der historischen Momente bemerkbar. So könnte man eins zum andern rechnen und mit einander entschuldigen. Allein die neueste Kritik läßt sich so nicht abfinden. Um den Johannes von solchen Compositionsfehlern zu befreyen, und die Incohärenz der Darstellung aufzuheben, sucht Alex. Schweizer sehr scharfsinnig zu zeigen [1]), daß der ganze Abschnitt, 6, 1 - 26., unjohanneisch in der Darstellung und Sprache, die spätere Einschaltung des Ueberarbeiters sey, und daß die echtjohanneische Rede V. 27 - 58. sich unmittelbar an den Schluß von Kap. 5. anreihe, als reine Fortsetzung der Vorträge Jesu vor den *Ἰουδαίοις* im Tempel zu Jerusalem. Dafür spreche, daß V. 41. und 52. ausdrücklich *οἱ Ἰουδαῖοι* als Interlocutoren genannt würden, wie 5, 18., nicht der Galil. *ὄχλος* V. 22. und 24. Johannes aber unterscheide in den echten Stücken des Ev. bestimmt die *Ἰουδαῖοι*, die Bewohner der Provinz Judäa, von den Einwohnern der übrigen Provinzen, z. B. 11, 8. selbst von den Peraiten. Um die Johanneische Grundlage mit dem Eingeschalteten in eine handliche Uebereinstimmung zu bringen, habe der Ueberarbeiter V. 26. aus einem sonstigen, ungefähr überlieferten Worte Jesu einen Uebergang zur Rede eingefügt, und V. 59. nicht vergessen, der Notiz V. 26. entsprechend, zu bemerken, daß die Rede in der

1) Am a. O. S. 80 ff.

Synagoge zu Kapernaum gehalten sey. Aber bey dem allen ungeschickt und unglücklich, habe er V. 41. und 52. unterlassen an die Stelle der Ἰουδαῖοι den Gal. ὄχλος zu setzen.

Wir übergehen, wie Schweizer zur Rechtfertigung seiner Vermuthung den Mangel an pragmatischem Zusammenhange in V. 30., und dann die, wie ihm scheint, den geschichtlichen Zusammenhang verwirrende Notiz 7, 1. geschickt benutzt. Von jenem haben wir bereits gesprochen, das letztere, sehr scheinbare Argument müssen wir später an Ort und Stelle beleuchten. Wir fragen zunächst, ob sich wirklich zwischen 5, 45 - 47. und 6, 27. ein unmittelbarer Zusammenhang construiren lasse?

Nach Schweizer soll der Zusammenhang dieser seyn: Nachdem Jesus Ende Kap. 5. den Juden gesagt, selbst die Hinweisung Moses auf ihn, den Messias, helfe ihnen nichts, weil sie die Ehre bey Menschen höher achteten, als die Ehre bey Gott, fahre er 6, 27. in gleicher Tendenz fort: Mühet Euch nicht um leibliche Nahrung, suchet die himmlische, welche ich spende, u. s. w. —

Ist einmahl wirklich so angeknüpft, dann spinnt sich der Faden der Unterredung leicht weiter, und V. 36. hat seine deutliche Beziehung. Aber wie kommt Jesus oder sein Referent von 5, 47. unmittelbar auf 6, 27.? Man begreift, wie die Juden V. 31. von Moses wieder auf Moses kommen, aber wie konnte Jesus, nachdem er den Angriff auf die Widerspenstigkeit der Juden bis auf die Spitze getrieben, daß er fast daran verzweifelt, sie zum Glauben zu bewegen, unmittelbar darauf dieselben Juden auffordern, sich nicht um leibliche Nahrung, sondern himmlische Speise zu mühen? Hier ist kein natürlicher Uebergang, sondern ein Sprung in das Gegentheil. Irgend etwas dazwischen Liegendes muß diese überraschende Wendung veranlaßt haben. Noch auffallender wird dieser Sprung durch die Form der Aufforderung. Von irdischer Speise und Nahrungsuchen ist im ganzen 5ten Kapitel keine Spur·

Die Juden, mit denen Jesus hier zu thun hatte, waren wohl um irdische Nahrung wenig bekümmert; sie waren Schriftforscher V. 39., und suchten also geistige Nahrung. So war für diese die Form der Aufforderung zum Glauben in keiner Art recht schicklich und verständlich, weder das negative *μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην*, noch das positive *ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν*. Dagegen entspricht die Aufforderung und ihre Form einem Volkshaufen, der auf tägliche Nahrung ausging, aufs beste. Soll die Unterredung Kap. 6. sich unmittelbar an 5, 47. anschließen, so würde eher V. 30., als V. 27. einen schicklichen Verknüpfungspunct darbieten. Aber hier hat der vermeintliche Ueberarbeiter so gut mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen gewußt, daß man die Fuge nicht entdecken kann. Ja, genauer betrachtet, setzt die Zeichenforderung V. 30 f. ganz andere Leute voraus, als Kap. 5, 18 ff. Die Juden von Kap. 5. konnten, nachdem sie von Jesus bereits auf die höchsten Spitzen seines Werkes hingewiesen worden waren, kaum noch auf ein Mosaisches Mannawunder zurückfallen, und weitere Forderungen machen. Der eigenthümliche Gedankenstoff von Kap. 5. ist V. 47. für beyde Theile so erschöpft, daß sie nur auseinandergehen konnten.

Der Ueberarbeiter ist zwar nach Schweizers Charakteristik ungeschickt und unglücklich. Aber, wenn sein Geschick doch so weit reichte, bis V. 41. glauben zu machen, es spreche hier ein Galiläischer Volkshaufe, und wenn er besonnen genug war V. 59. hinzuzufügen, die Unterredung sey in der Synagoge von Kapernaum gehalten, wie sollte er vergessen haben, V. 41 und 52. die Verdacht erregenden *οἱ Ἰουδαῖοι* zu tilgen? Wie leicht war es ihm, wie bisher V. 28. 30. 34., auch V. 41. 52. die Gegenrede ohne näher bestimmtes Subject einzuführen!

Es ist wahr, Joh. versteht unter den *Ἰουδαίοις* in der Regel die Juden aus Judäa. Kap. 7. z. B. unterscheidet er davon sehr bestimmt die Galiläer, indem er unter jenen

noch die Bewohner von Jerusalem besonders hervorhebt. Allein 4, 9. nimmt er das Wort doch zweymahl so, daß er auch die Galiläer darunter begreift, und wenn er 3, 1. Nikodemus einen Obersten der Juden nennt, so versteht er darunter offenbar das ganze Volk. Eben so begreift er in der Leidensgeschichte unter den Juden das ganze Festvolk, die Galiläer nicht ausgenommen, und indem er Kap. 12, 37 ff. von dem Unglauben des Volkes überhaupt spricht, lautet der Zusammenhang zwar zunächst auf die Leute in Judäa, aber er meint damit das ganze Volk. Entweder also, Johannes versteht V. 41 und 52. unter den Juden Einwohner von Judäa, welche sich zufällig in Galiläa, zumahl in Kapernaum, aufhielten, oder, weil wir davon keine sichere Anzeige haben, die Judenschaft als Abstractum der Gegner Jesu, im Unterschiede von dem Volkshaufen, nicht aber von den Galiläern. In der ganzen Joh. Composition liegt, wie sich besonders 12, 37 ff. zeigt, daß Joh. sich neben der jedesmahligen besonderen Beziehung der Reden Jesu auf die gerade gegenwärtigen Zuhörer, je allgemeineren Inhaltes sie sind, desto mehr immer auch mittelbar eine allgemeinere Beziehung auf das gegenüberstehende Judenthum, den κόσμος, denkt. So werden alle Reden Jesu allgemeineren Inhalts, wie die Kap. 5 und 6., ein Ganzes, gleichsam Ein Gespräch, Eine Streitrede gegen das Judenthum überhaupt. Unter diesem Gesichtspuncte konnte Joh. V. 36. den gewiß oft wiederholten Vorwurf so ausdrücken, als wäre er bereits denselben Hörern gesagt worden, und V. 41 und 52., wo in der Synagoge mehr das widersprechende Judenthum, als der geneigtere ὄχλος hervortrat, οἱ Ἰουδαῖοι sagen. Dieß ist eine Eigenthümlichkeit, aber zugleich ein Fehler in der Composition. Ein Fehler, sofern diese Eigenthümlichkeit etwas versteckt ist und zu Mißverständniß verleitet.

V. 37. Wie πᾶν ὃ δίδωσί μοι ὁ πατὴρ zu verstehen sey, lehrt V. 44. 45. Alles was göttlichen Zug und Trieb

zur Wahrheit, zum ewigen Leben hat, ein Kind Gottes in diesem Sinne, ist ihm dem Sohne vom Vater gegeben, und wird gläubig zu ihm kommen [1]). Wer diesen Trieb nicht hat, bleibt fern, kann das Messianische Heil vor Augen haben, er glaubt doch nicht. Wie er nun so klagt und zugleich sich damit tröstet, daß es Gottgegebene giebt, so erklärt er, daß er den, der von Gott getrieben, sich zu ihm wende, gewiß nicht (οὐ μή) aus der Gemeinschaft des göttlichen Reiches hinauswerfen, sondern gern aufnehmen werde.

Dem οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω [2]) liegt das Bild der βασιλεία τ. θ. zum Grunde s. Matth. 8, 12. 22, 13. Die Neutra πᾶν, ὅ, hier und V. 39. sind Ausdruck der abstracten Allgemeinheit, vergl. 17, 2. 1 Joh. 5, 4.

V. 38 und 39. Der Zusammenhang mit V. 37. ist dieser: Nicht menschliche Willkühr nimmt auf und verwirft, 5, 21. 22. 30. 8, 16., sondern allein der heilige Wille des Vaters, den ich auszurichten vom Himmel herniedergestiegen bin. Des Vaters Wille aber ist der Wille der Liebe, daß ich allen (τῷ κόσμῳ V. 33.), die sich von ihm zu mir ziehen lassen, das ewige Leben gebe. Vergl. 3, 16. 17.

Den absoluten Nominativ, πᾶν ὃ δέδωκέ μοι, μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτό, vgl. 17, 2. Apok. 2, 7. 26., nimmt Grotius als Hebraismus. Raphelius aber und Wolf weisen dieselbe Construction

---

1) Schon Chrysostomus sucht diese Stelle gegen Mißverstand zu schützen: *Οὐ τὸ τυχὸν πρᾶγμα ἡ πίστις ἡ εἰς ἐμέ· ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν δεῖται ῥοπῆς· καὶ τοῦτο δι' ὅλου κατασκευάζει τοῦ λόγου· δεικνύς, ὅτι ψυχῆς γενναίας τινὸς ὄντος καὶ τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ ἐφελκομένης αὕτη δέεται ἡ πίστις.* Aehnlich Euthymius.

2) Die Figur der Litotes hierin bemerkte schon Luther. Illud non ejiciam foras, sagt er, juxta tropum scripturae, quae per negativas vehementissime affirmat, intelligendum est ita, non ejiciam, sed lubentissime amplectar, ut sit expressio jucundae et promtae obedientiae Christi ad patrem simul et commendatio dulcissimae caritatis. Opp. ed. Jen. Tom. 1. p. 207. Deutsch Walch 7. S. 2570.

auch in der classischen Gräcität nach. Gewiß ist, daß dergleichen Constructionen bey den Classikern nicht ungewöhnlich [1]), noch häufiger im Hebräischen sind, überhaupt aber theils in mangelhaften Sprachbildungen, theils in rhetorischer Absichtlichkeit, theils in Nachlässigkeiten des Styles ihren Grund haben können [2]). Hier weist ἐξ αὐτοῦ auf den Hebraismus der Construction hin.

Vor ἐξ αὐτοῦ ergänzt D μηδέν. So wird der Satz regelmäßiger und vollständiger. Aber obwohl die Abschreiber gern die zweyte Negation auslassen, so scheint sie doch hier ursprünglich nicht gestanden zu haben. Ἐξ αὐτοῦ ist das zu μὴ ἀπολ. unmittelbar gehörige Object. Αὐτὸ nach ἀναστ. verdient den Vorzug vor dem von GH 36. 40. u. a. aus V. 40. 44. 54. genommenen αὐτόν. Andere Codd. CELT und mehrere Minuskeln lassen ἐν hinter αὐτὸ aus. Aber nach 11, 24. 12, 48. ist beglaubigte Joh. Formel ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

Μὴ ἀπολέσω bildet mit ἀναστήσω u. s. w. einen ähnlichen Gegensatz, wie 3, 16. μὴ ἀπόληται mit ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Aber wie verhält sich die Formel ἀναστήσω ἐν τῇ ἐσχ. ἡμ. zu der verwandten ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, mit der sie bald zusammensteht, bald nicht? Die Vergleichung von V. 40. 47. 53. 54., ferner 3, 16. 5, 24. und 25. könnte leicht zu der Meinung führen, beyde seyen gleichbedeutend, und die letztere sage nur ohne Bild, was die erstere mit einem aus der Jüdischen Messiaslehre hergenommenen symbolischen Ausdrucke. Aber gerade da, wo beyde zusammenstehen V. 40. u. 54. würde, wenn ἀναστήσω u. s. w.

---

1) Beyspiele aus Xenophon s. Viger. ed. Herm. p. 55. Cyrop. 6, 1. 31. 1, 4. 20. 4, 2. 3. 7, 5. 37. Exp. 7, 6. 37. vergl. Kypke observatt. sacrae zu AG. 20, 3. Raphelius Annot. philol. ex Xenoph. p. 114. 353. Ebend. Annot. ex Polybio et Arriano p. 242. Index Gronovii zu s. Edition von Aelian. var. hist., wo 2, 11. 13. 41. 3, 42. 7, 1. als mehr und weniger klare Beyspiele angeführt werden.

2) S. Winers Grammat. §. 29. 3.

nur bildlicher Ausdruck für das ἔχειν ζωὴν αἰών. wäre, nicht nur eine grundlose Tautologie entstehen, sondern auch der klarere Ausdruck dem dunkleren vorangehen, statt ihm zu folgen. Ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ im Munde des bereits erschienenen Erlösers muß von dem Schlusse der Messianischen Weltperiode verstanden werden, wo die leiblich Todten erweckt und das Gericht gehalten werden soll; in dieser Verbindung aber kann ἀναστήσω nur die Erweckung der leiblich Todten bedeuten, vergl. 11, 24. 20, 9. Die ζωὴ αἰώνιος ist schon im Moment des Glaubens vorhanden, aber ihre Vollendung erwartet sie erst von der ἀνάστασις nach dem Tode des Leibes [1]). So erklärt sich, warum Jesus bald bloß von dem Haben des ewigen Lebens, bald bloß von dem Erwecktwerden am jüngsten Tage spricht. So oft er aber beydes mit einander verbindet, läßt er jenes voran gehen und dieses folgen, wie Anfang und Schluß der Belebung. Eben wegen dieser Zusammengehörigkeit der Begriffe, muß V. 40. ἀναστήσω abhängig von ἵνα gedacht werden.

V. 40. lieset im Anfange des Satzes die lectio recepta δέ, eine lange Reihe wichtiger Auctoritäten bey Griesbach aber γάρ. V. 40. wiederholt allerdings was V. 39. gesagt ist, aber durch ὁ θεωρῶν — — κ. πιστ. erweiternd und erklärend. Deßhalb muß γὰρ gelesen werden, was Griesbach und Lachmann auch in den Text aufgenommen haben. Wenn Euthymius zu ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν erklärend hinzufügt τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς ψυχῆς, so hat er freylich Recht, daß das υἱὸν θεοῦ εἶναι genau genommen

1) So sagt schon Luther bey V. 52. (Walch 7, 2098): Das Wort auferwecken ist nicht ohne Ursach hinzugesetzt, denn daran ist viel gelegen. Es ist sonst ärgerlich, daß er sagt: Wer an mich glaubt, soll leben, und der Tod kommt gleichwohl mit vielen Gefährlichkeiten, die schlagen einem unter Augen. — Darum so setzet er das Wort hinzu, uns zum Trost, daß wir fest halten, stark und getrost seyn sollen. Obgleich der Tod über dich hinläuft mit Füßen und dich erwürget, so will ich dich doch wohl erhalten. —

nur mit den Augen des Geistes erkannt werden konnte, völlig Unrecht aber, wenn er fortfährt: ὅ ἐστιν, ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν. Ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν bezeichnet ähnlich, wie 5, 24. ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων, die objektive historische Bedingung der πίστις. Wer das Wort nicht hört, oder von Christo nichts hört und sieht, kann auch nicht glauben. Statt πέμψαντός με liest Lachmann mit CDLT, einigen Minuskeln und mehrern Versionen πατρός μου. Aber es ist schwer zu sagen, ob man aus Gewohnheit der Formel V. 38 und 39. πεμψ. μ. zum dritten Mahle schrieb, oder der Veränderung wegen πατρ. μ. setzte. Ich halte das erste für wahrscheinlicher. Auch entspricht πατρ. μ. mehr dem Erklärungscharakter des Satzes.

V. 41. 42. Der γογγυσμός, das Murmeln, der Juden bezieht sich auf das καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Sie verstehen den Ausdruck von der himmlischen Abkunft, finden aber darin eine zu arge Verleugnung des irdischen Ursprungs, daß sie, um diesen recht hervorzuheben, einander daran erinnern, wie sie den Vater und die Mutter Jesu recht gut kennten. Liegt hier die Vorstellung zum Grunde, daß der Messias, der Sohn Gottes, unbekannter Herkunft seyn müsse 7, 27., ja ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, Hebr. 7, 3. [1])? Oder meinten sie nur, die bekannte menschliche Abstammung schließe die unmittelbar göttliche aus? Eine Vereinigung beyder ist der sinnlichen, wie der rein abstracten Denkweise über göttliche Dinge unbegreiflich.

V. 43. 44. Lachmann schließt οὖν V. 43. in Klammern, Griesbach stößt es ganz aus. AD haben es, BCLT haben es nicht. Zur Ausstoßung scheint kein hinreichender Grund zu seyn. Ist es echt, so drückt es einen unmittelbareren Zusammenhang mit V. 42. aus. Die Alten loben die Weisheit, womit Jesus dem πῶς λέγει u. s. w. der Juden ausweichend, darauf aufmerksam macht, daß

1) Bertholdts Christol. p. 81–83.

nur echter Gottessinn, wahre Gottesgelahrtheit seinen himmlischen Ursprung zu erkennen vermöge. Dieß ist richtig. Wenn aber Euthymius mit Chrysostomus sagt: *οἰκονομικῶς παρέδραμε τὸν περὶ τούτου λόγον* (nemlich *περὶ θαυμαστοῦ τόκου*), *ἵνα μὴ ἕτερον σκάνδαλον ἀναιρῶν, ἕτερον ἐμβάλῃ*, so liegt dieß zu fern. Jesus hält für unmöglich, den Gegnern auf ihrem jetzigen Standpuncte begreiflich zu machen, wie die göttliche Herkunft die menschliche nicht ausschließe und umgekehrt. Dem irdischen, ungöttlichen Sinne bleibt es unverständlich, daß er das Brod des Lebens ist, vom Himmel herniedergestiegen. Also läßt er sich auf den Einwurf nicht weiter ein, sondern sagt ihnen, daß sie darüber zu murren aufhören würden, wenn sie sich von dem Vater zu ihm ziehen lassen, und im Glauben die Erfahrung seines Heiles machen wollten. Ohne den Zug, den Trieb des Vaters kann aber Niemand zu ihm kommen, wer aber so kommt, dem werde er das volle Heil geben. — In dem ersten negativen Satze liegt der positive, daß Jemand so gezogen zu ihm kommt. Hierauf bezieht sich *κἀγὼ ἀναστ. αὐτόν*. *Ἑλκύειν* vgl. 12, 32. das verstärkte *διδόναι* V. 37. 38. ist der populäre Ausdruck der Macht des göttlichen Triebes, nicht der Unwiderstehlichkeit der Gnade Gottes im Sinne Augustins [1]).

1) S. Augustin de praedest. sanct. 1, 8. Doch weder hier, noch in sein. tract. zu d. Stelle spricht er über *ἑλκύειν* so stark und so entschieden, wie z. B. Hieronymus contra Pelag. lib. 3., wo es heißt: Etsi quis velit ad Chr. pergere, nisi pater coelestis traxerit eum, nequaquam cupiat et frustra nitatur. Augustin sagt tract. 26. (pag. 494. Edit. Benedict. Tom. III.) bey unserer Stelle: Magna est gratiae commendatio. Nemo venit nisi tractus. Quem trahat et quem non trahat, quare illum trahat et illum non trahat, noli velle judicare, si non vis errare. Semel accipe et intellige: Nondum traheris? Ora, ut traharis! — — Si trahitur, ait aliquis, invitus venit. — Si invitus venit, non credit, si non credit, nec venit. Non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo, nec motu corporis, sed voluntate cordis accedimus. — Noli te cogitare invitum trahi: trahitur animus et amore. — Si poëtae dicere licuit: Trahit sua quemque voluptas, (Virg. Eclog. II, 65.), non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed de-

Gleich darauf V. 45. werden die von Gott Gezogenen *διδακτοὶ θεοῦ* genannt. Wenn aber der Mensch hören und lernen muß, was Gott lehrt, um ein *διδακτὸς θεοῦ*, ein *πιστεύων εἰς 'I. X.* zu werden, so kann auch der Zug des Vaters nur in dem selbstthätigen Menschen gedacht werden. Ohne alle Beeinträchtigung der Freyheit also wird behauptet, daß nur der starke Gottestrieb und Zug die Hindernisse des Glaubens an den Sohn Gottes zu überwinden vermag.

V. 45. Obgleich die Worte *καὶ ἔσονται* u. s. w. zwar dem Sinne nach in vielen alttestam. Stellen (Jerem. 31, 33. 34. Joel. 2, 27 ff. (3, 1 ff.) Es. 54, 13.) ausgedrückt sind, so stehen sie doch *κατὰ ῥητὸν* nur Es. 54, 13. Also ist der Plural *ἐν τοῖς προφ.* wahrscheinlich von dem zweyten Theile der alttestam. Schriften, den נְבִיאִים, zu verstehen [1]), vergl. AG. 13, 40. 7, 42. (*ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν*). Es. 54, 13. (LXX *θήσω — — καὶ πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ*) gehört zu den Messianischen Stellen, worin eine mächtigere und allgemeinere Wirksamkeit des göttlichen Geistes geweissagt wird, vgl. Joel 3, 1 ff. Jerem. 31, 33. 34. *Διδακτοὶ θεοῦ* (*τοῦ* wird in den mei-

---

lectatio: quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Chr., qui delectatur veritate, delectatur beatitudine u. s. w. — Mehr also als Augustinisch legen diese Stelle aus Calvin (falsum est et profanum, non nisi volentes trahi), Beza zu d. St. und Lampe. Die Gr. Ausleger, Cyrill, Chrysostomus, Euthymius, Theophylakt fassen den Sinn der Worte, wie wir. Chrysostomus sagt: *ὁ καὶ αὐτὸ οὐ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον ἐμφαίνει ἡμᾶς βοηθείας δεομένους.* Gegen Erasmus faßte Luther diese Stelle streng Augustinisch. In seinen Predigten über das sechste Kapitel des Joh. aber sagt er: Das Ziehen ist nicht wie der Henker einen Dieb auf der Leiter und an den Galgen zeucht, sondern es ist ein freundlich Locken und an sich Ziehen, wie sonst ein holdseliger Mann die Leute an sich zeucht, damit, daß er freundlich und leutselig ist und jedermann gerne zu ihm gehet. Also locket und bringet Gott die Menschen auch säuberlich an sich, daß sie willig und gern um und bey ihm sind. S. Walch Bd. 7. S. 2026.

1) S. Beza zu d. St. Erasm. Schmid zu Act. 13, 40. und Hakspan zu derf. St.

sten und besten Handschriften ausgelassen) oder wie 1 Thess. 4, 9. θεοδίδακτοι sind die unmittelbar von Gott, nicht von Menschen, Gelehrten, welche ihn hören, von ihm lernen. Das Schriftwort soll den Satz begründen, daß nur von Gott Gelehrte und Getriebene, diese aber alle, zu dem Herrn kommen und an ihn glauben können. Die Verbindungspartikel fehlt, (nur einige Lat. Handschriften haben enim), aber dieser Zusammenhang ergiebt sich aus dem Folgenden. Nach der lect. recepta knüpft der folgende Satz mit οὖν an. Aber obwohl dieß Verhältniß der Folgerung wirklich Statt findet, so ist die Partikel doch unecht, nach BCDKLST. Ganz unrichtig will Olshausen statt οὖν γὰρ hineindenken. Denn das γεγρ. steht für sich fest. Die θεοδίδ. im neutestam. Sinne hören und lernen vom Vater durch den Sohn. Dieß führt auf V. 46.

V. 46. Der Zusammenhang mit V. 45. ist verschieden aufgefaßt worden [1]). Jesus will ein mögliches Mißverständniß der Worte πᾶς ὁ ἀκούσας u. s. w. entfernen, aber was für eins? Fürchtete er, die Juden möchten bey dem Hören und Lernen vom Vater an ein leibliches Sehen denken? Daran dachte damahls wohl kein Jude. Auch hätte dann Christus nicht von sich selber sagen können, er habe den Vater gesehen. Das wahre Verhältniß ist dieses: Das Hören und Lernen vom Vater konnte so verstanden werden, als sey Allen auf gleiche Weise die unmittelbar anschauliche und vollständige Erkenntniß Gottes möglich. War dieß, so bedurfte es der Sendung des Sohnes nicht. In Beziehung hierauf sagt Jesus beschränkend, die schlechthin vollkommene Erkenntniß, das ὁρᾶν des Vaters, sey nur ihm, dem Sohne Gottes gegeben, vgl. 1, 18. 3, 13. Also verlangt er von ihnen nur einen aufmerksamen göttlichen Sinn, auf die Offenbarungen Gottes zu hören und gern zu lernen, gleichsam die altteſtam. Empfänglichkeit.

1) S. Lampe zu d. St.

Die Vollendung der Erkenntniß ist für sie durch den Sohn vermittelt. Aber eben deßwegen muß, wer dazu gelangen will, zu ihm kommen mit empfänglichem, lernbegierigen Sinne.

Ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ bezeichnet nach 7, 29. vergl. 1, 6. 14. den Ursprung, das Gesandtseyn Jesu von Gott, und darf nicht in die Formel, ὃς ἦν πρὸς τὸν θεόν, aufgelöst werden.

V. 47. 48. kehrt die Rede zu V. 40. zurück. Die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν hebt den Hauptgedanken aus dem Vorhergehenden wieder recht hervor. Der Zusammenhang ist dieser: Der Preis des Kommens zu mir ist das ewige Leben; wenn, wer an mich glaubt, das ewige Leben hat, habe ich dann nicht Recht, mich für das Brod des Lebens zu erklären V. 35? In welchem Sinne aber Jesus ὁ ἄρτος τ. ζωῆς sey, lehren

V. 49 und 50. durch den Gegensatz gegen das V. 31. geforderte Mosaische Manna. Ein Manna, wie Eure Väter in der Wüste aßen, das nur den irdischen Hunger stillte, den Tod aber nicht zu tilgen vermochte, (denn Eure Väter aßen davon und starben,) solch' ein Manna bin ich nicht. Das Lebensbrod, das wahrhaft vom Himmel herniedersteigende, (οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβαίνων,) muß die Kraft haben, daß wer davon ißt, nicht stirbt, sondern das ewige Leben hat. — Freylich hebt auch das wahre Himmelsbrod den irdischen Tod nicht auf, aber, indem es das ewige Leben gewährt, wird der irdische Tod nur die μετάβασις zu einem Leben ohne Tod. — Jesus überläßt den Zuhörern, dieß acumen sich aus dem Bisherigen selbst zu erklären. Οὗτος gehört mit ἵνα zusammen, hic — ut, wie 4, 34. 15, 8.; nicht ist es auf ἐγώ εἰμι V. 48. zurückzubeziehen. Die weniger syntaktische Construction ἵνα τις — καί u. s. w. wird V. 51. mit der syntaktischeren ἐάν τις — ζήσεται vertauscht. In τὶς liegt das hypothetische ἐάν τις, und statt des Vorder- und Nach-

satzes werden beyde Sätze bloß durch καὶ neben einander gestellt, wie die Actionen auf einander folgen. Der Unterschied zwischen dieser Construction und der V. 51. ist, daß jedes Moment für sich gesetzt wird. Solche parataktische Satzform ist auch den Classikern nicht fremd [1]).

V. 51. Jesus nennt sich wiederholt (V. 48.) jenes V. 50. allgemein bezeichnete vom Himmel herabgekommene (καταβάς) Lebensbrod. Ὁ ἄρτος ὁ ζῶν entspricht dem ὁ ἄρτος τ. ζωῆς V. 48. Ζῶν ohne Weiteres für ζωοποιῶν zu nehmen, rathen die Parallelen 7, 38. 4, 10. ὕδωρ ζῶν, hier V. 57. ὁ ζῶν πατὴρ eher ab, als zu, vergl. AG. 7, 38. Hebr. 4, 12. λόγια ζῶντα, λόγος ζῶν, Hebr. 10, 20. ὁδὸς ζῶσα 1 Petri 1, 3. ἐλπὶς ζῶσα. Nur ἔζησέ με, Ps. 119, 50. (vergl. V. 154. ζῆσόν με) ist so abweichend, daß man nicht umhin kann, im Sprachgebrauch der Alex. Uebersetzung dem ζῆν auch eine transitive Bedeutung zu geben. Daraus folgt aber nichts für den neutestam. Sprachgebrauch. Da Johannes ζωοποιεῖν gebraucht, so ist wahrscheinlich, daß, wie ὁ θεὸς ζῶν [2]) AG. 14, 15. Hebr. 3, 12. u. a. m. nur den Gegensatz des lebendigen wahren Gottes gegen die todten Götzen bezeichnet, so hier sowohl der ἄρτος ὁ ζῶν, als auch der πατὴρ ὁ ζῶν V. 57. und das ὕδωρ ζῶν 4, 10. 7, 38. nur das Geistige, Ewigdauernde, Unvergängliche und Himmlische im Gegensatz gegen das Irdische, Vergängliche und Unwesentliche bezeichnen soll [3]). Am ähnlichsten ist θυσία ζῶσα Röm. 12, 1., ἐλπὶς ζῶσα 1 Petri 1, 3. und die ὁδὸς ζῶσα Hebr. 10, 20.

So fern alles wahrhaft Lebendige auch Leben giebt (5, 26.) und mittheilt, heißt es: ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

---

1) S. Kühners Griech. Syntax §. 720 ff.

2) אֵל חַי Josua 3, 10. u. a. O.

3) Bengel sagt: hoc participium ζῶν facit ad declarationem, — qua ostenditur, non esse sermonem de pane communi.

Bey dem folgenden schwierigen Satze, womit die Rede eine andere Wendung nimmt, ist zuerst nach der kritischen Beschaffenheit des Textes zu fragen. Die Worte ἣν ἐγὼ δώσω vor ὑπὲρ fehlen bey Griesbach in BCDLT. 157., und eben so lassen die Aeth. Sahid. Uebersetzungen, die Vulg. und meisten Handschriften der Itala sie aus. Origenes liest an den beyden Stellen seines Commentares, wo er den Vers genau citirt, Tom. 10, 13. und Tom. 20, 33. bloß: — ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κοσμοῦ ζωῆς. Zwar hat Klemens von Alex. die fraglichen Worte, auch Origenes an andern Orten, aber sie verrathen sich hier zu sehr als vervollständigende Glosse und Parallele zu ὃν ἐγὼ δώσω, als daß man nicht diplomatisch befugt seyn sollte, sie mit Lachmann [1]) auszustoßen. Man kann sich eher denken, daß sie zur Erleichterung der Stelle hinzugefügt, als zur Erschwerung ausgelassen sind. Eine andere Frage aber ist, ob sich ihre Auslassung auch exegetisch und grammatisch rechtfertigen läßt. Darüber nachher. Sollte sich zeigen, daß sowohl der Zusammenhang der Stelle, als der Sprachgebrauch die Worte fordert, so müßte man einen Schreibfehler annehmen, eine Nachlässigkeit der ältesten Abschreiber, die über dem ὃν ἐγὼ δώσω, ἣν ἐγὼ δώσω ausließen. Aber bey dem Alter und der Constanz der Auslassung ist eine solche Annahme immer gewagt. Da δὲ im Anfange des Satzes unzweifelhaft ist, (nur D. 28. 218. 239. und die Lat. Handschriften lassen es aus, Origenes setzt es und läßt es aus), so haben wir hier wie 8, 17. 15, 27. 1 Joh. 1, 3. die Formel καὶ — δέ, aber auch, und auch. Nach neutestam. wie classischem Sprachgebrauche [2]), wird damit immer ausgedrückt eine Verbin-

1) Tischendorf vertheidigt ihre Echtheit in der schätzbaren dissert. de Christo pane vitae, s. de loco Joan. VI, 51-59. coenae sacrae potissimum ratione habita. Lips. 1839. 8. p. 47. 48. Aber in seiner Ausgabe des N. T. stößt er sie aus.

2) Vergl. Kühners Syntax. S. 432. Winer §. 57. 4. S. 416.

dung und Entgegensetzung, somit also auch eine Erweiterung oder neue Wendung. Die neue Wendung liegt darin, daß Jesus von dem Bilde des Lebensbrodes zu seiner σὰρξ ὑπὲρ τῆς τ. κόσμου ζωῆς übergeht, d. h. das Lebensbrod, welches er den Gläubigen geben will, näher als sein Fleisch zum Leben der Welt bestimmt. Aber wie ist dieß zu verstehen?

Die Stelle V. 51–58. gehört zu den schwierigsten im ganzen Evangelium. Ihre Schwierigkeit liegt theils im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, theils in der für uns harten, fremden Bildlichkeit der Gedanken. Dazu kommt die unverkennbare Verwandtschaft der letzteren mit dem Grundgedanken des Abendmahles, wodurch die Einheit der exegetischen Gesichtspuncte leicht gestört wird. So erklärt sich, daß die Auslegung der Stelle von jeher schwankend und streitig gewesen ist [1]).

Wir können im Allgemeinen drey Hauptmeinungen über den Zusammenhang und Sinn der Stelle unterscheiden.

1. Euthymius findet den Zusammenhang in dem Gegensatze zwischen dem Lebensbrode κατὰ τὴν θεότητα und κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Unter dem ersten versteht er aber vorzugsweise die Lehre Christi, unter dem letzteren das ἑκούσιον πάθος des Erlösers, im Abendmahle analog dieser Stelle dargestellt. Unter den Neueren hat besonders Grotius auf dieselbe Weise den Sinn und Zusammenhang bestimmt. Nur daß er nach Art des neueren Rationalismus den Gedanken ohne alle Beziehung auf das Abendmahl, welche Euthymius festhält, bestimmter so entwickelt, daß Jesus sagen wolle, das Lebensbrod sey nicht bloß seine Lehre, sondern auch sein Tod, beyde lehrten dasselbe, der Tod als die Bestätigung der Lehre und das entsprechende Beyspiel.

---

1) S. d. Geschichte der Auslegung dieser Stelle in Lindner's Lehre vom Abendmahle, Leipz. 1831. S. 241 ff. und Const. Tischendorf, dissert. de Christo pane vitae p. 15 sqq.

2. Die zweyte, am meisten herrschende, man kann sagen orthodoxe Meinung versteht ebenfalls unter dem Dahingeben des Fleisches für das Leben der Welt unmittelbar und bestimmt den Tod des Erlösers, faßt aber den Zusammenhang so, daß Jesus, nachdem er erklärt hat, er selbst sey persönlich das Lebensbrod vom Himmel, d. h. der Heiland der Welt, und man müsse, um das ewige Leben zu haben, dieß Lebensbrod genießen, — jetzt zeigt, wie er sich selbst zum Genuß der Welt dargeben werde, nemlich durch den Tod seiner σάρξ. Während nun in dieser Richtung die meisten älteren Ausleger wegen der Analogie zwischen der Formel, das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken, und der zwiefachen Proposition im Abendmahle — eine bestimmte, mittelbare oder unmittelbare Beziehung der Stelle auf das Abendmahl behaupten, wird diese von vielen Neueren gerade zu geleugnet.

3. Die dritte Meinung stimmt mit der zweyten in Darstellung des Zusammenhanges überein, weicht aber darin von derselben ab, daß sie in dem Dahingeben der σάρξ zum Leben der Welt unmittelbar nicht den Ausdruck des Todes, sondern der ganzen lebendigen, dem Heile der Welt gewidmeten Erscheinung des Logos im Fleisch findet. Darin sey der Tod des Erlösers, die Spitze der heiligen Lebenswidmung, mitbegriffen, meint man; aber wenn Jesus auffordere, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, so liege darin weder eine Beziehung auf das Abendmahl, noch auch unmittelbar auf den Tod Christi, sondern nur die Aufforderung sich seiner ganzen segensreichen Erscheinung im Fleisch durch den Glauben theilhaftig zu machen. Diese Auslegung, ursprünglich von den Alexandrinern Klemens und Origenes vorgetragen, ist erst in der neueren Zeit wieder aufgenommen, und besonders von Schulz [1]) am vollständigsten entwickelt worden.

1) Die Christliche Lehre vom heil. Abendmahle. 2te Ausg. S. 162 ff. Vgl. Paulus Comm. S. 321 ff. Schwarz Lehre d. Ev. S. 213 f.

Welche von diesen drey Auslegungen ist die richtige? Wir prüfen sie zunächst ohne Rücksicht auf die hier untergeordnete Frage über die Beziehung der Stelle auf das Abendmahl.

Daß Jesus V. 32-51. nicht von seiner Lehre, sondern von seiner Messianischen Person redet, sich selber also, als Sohn Gottes, das wahre Brod des Lebens nennt, geht aus V. 35. 40. 47. deutlich hervor. Die mittelbare Beziehung auf seine Lehre wird dadurch nicht ausgeschlossen. Zur Himmelsspeise, die er giebt, gehört auch seine Wahrheit. Aber nach Johannes ist Grund und Inhalt seiner Lehre Er selbst, das Licht und Leben der Menschen. Wollte er, wie hier, das ganze Heil, welches er der Welt giebt, unter dem Bilde des Himmelsbrodes darstellen, so mußte er damit sich selbst meinen.

In so fern also müssen wir die erste Meinung verwerfen. Der Gegensatz zwischen Lehre und Tod, worauf dieselbe den Zusammenhang der Stelle gründet, ist, wenigstens was die Lehre betrifft, nicht vorhanden. Auch der allgemeinere Gegensatz, den Euthymius darin findet, zwischen der Gottheit und Menschheit Christi, liegt nicht in der Stelle. Denn in dem *καταβὰς* ist die *σὰρξ* mitgesetzt.

Aber ungleich schwieriger ist's zu entscheiden, ob V. 51. *ἡ σάρξ μου — ὑπὲρ τῆς τ. κόσμου ζωῆς*, zunächst und unmittelbar vom Tode des Erlösers für das Heil der Welt, oder von der dem Heile der Welt geweiheten zeitlichen Erscheinung des göttlichen *λόγος* im Fleische zu verstehen sey? Wir versuchen eine genetische Entwicklung der wahren Auslegung durch exegetische Dialektik.

Man kann nach V. 33. als Thema der ganzen Rede bezeichnen, daß Jesus das wahre Himmelsbrod oder Gottesbrod ist, so fern er wirklich vom Himmel herniedergestiegen sey und der Welt das Leben gebe.

Daß er das Brod des Lebens sey, und daß wer an

ihn glaube, das ewige Leben habe, davon konnte und sollte Jeder unmittelbar die Erfahrung machen. Dieß ist das wesentliche praktische Moment der Rede. Dieß führt Jesus bis V. 51. besonders aus. Das theoretische, daß er vom Himmel herniedergestiegen, hebt er auch nach dem Einwurf der Juden V. 42. nicht weiter hervor, weil es sich aus dem praktischen von selbst ergab. Nimmt nun die Rede mit καὶ ὁ ἄρτος δὲ V. 51. eine neue Wendung, so muß, da sie V. 58. auf den Hauptgedanken wieder zurückgeht, V. 51–57. eine Gedankenreihe enthalten, welche nur als Modification der früheren angesehen werden kann.

V. 51. besteht aus drey Hauptsätzen: 1. Ich bin das Lebensbrod vom Himmel herniedergestiegen. 2. Wer davon ißt, wird ewig leben. 3. Das Brod, welches ich den Genießenden geben werde, ist mein Fleisch zum Leben der Welt. Die beyden ersten Sätze bilden den vollen Schluß der bisherigen Gedankenreihe. Der dritte ist das Neue. Wie ist hier der Uebergang zu denken? Wer ihn genießen soll als Himmelsbrod, dem muß er sich geben. Wie giebt er sich? Indem er sein Fleisch für das Leben der Welt giebt. Also indem sein dahingegebenes Fleisch genossen wird, wird er selbst genossen als wahres Himmelsbrod, vgl. V. 58. Das Dahingeben seines Fleisches ist die Bedingung und die bestimmte Art des wahren und vollen Genusses Christi.

Meint nun Jesus mit dem Dahingeben seines Fleisches seinen Tod, so ist dieß ein Gedanke, der seinem Gedankensysteme im Joh. Ev. vollkommen entspricht. Der Tod ist hiernach die Bedingung seiner Verherrlichung, seines Fruchtbringens, der Sendung seines Geistes, und gehört wesentlich zur Vollendung seines Werkes. So entspringt erst aus seinem Tode recht das Leben der Welt, vgl. 12, 24. Seine irdische Erscheinung, sein Lehren und Thun, ist wesentlich zum Leben der Welt, aber der Tod ist die verklärende Spitze davon. Hat er schon 3, 14. 15. ja auch 4, 37.

38. an seinen Tod gedacht, so war es hier nicht zu früh, davon zu sprechen. V. 60 ff. spricht er von seinem Weggange, V. 70. von dem Verrath, und unter den folgenden Gesprächen ist fast keins ohne den Gedanken an den nahen, heilbringenden Tod. So konnte er auch hier recht gut davon sprechen.

Es kommt also nur darauf an, ob der Zusammenhang und Ausdruck dieser Auslegung entsprechen.

Σὰρξ ist an sich von Christo gebraucht die irdische, menschliche Lebensform des Logos, im Gegensatz gegen das πνεῦμα, s. 1, 14. vergl. 1 Joh. 1, 1. 4, 2 f. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 5, 7. Phil. 2, 7 f. Aber die Formel διδόναι σάρκα mit ὑπὲρ u. s. w. verbunden, kann man nach dem Sprachgebrauche nur verstehen von dem Dahingeben des irdischen Lebens Christi in den Tod, nicht von der Weihung in lebendiger Thätigkeit überhaupt, vgl. Matth. 20, 28. Luk. 22, 19. 1 Kor. 13, 3. Gal. 1, 4. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14., aus welchen Stellen erhellt, daß διδόναι und παραδιδόναι gleichbedeutend gebraucht werden von der Todesweihe. Wir finden nun zwar die Formel gerade wie hier διδόναι τ. σάρκα nirgends, sondern entweder statt τ. σάρκα, ἑαυτὸν oder τὸ σῶμα oder ψυχήν. Aber die Begriffe sind in dieser Verbindung zu verwandt, als daß man sagen könnte, διδ. σάρκα lasse sich deßhalb auf den Tod nicht beziehen. Die σὰρξ Christi ist freylich nicht an sich das Sterbende oder Todte, sondern das Lebendige, aber doch das Sterbliche an ihm, 2 Kor. 4, 11., eben das, woran er stirbt 1 Petri 3, 18., was er am Kreuze im Tode darbringt Eph. 2, 15. Eben so sind σῶμα, ψυχή, an sich Ausdruck des Lebendigen, aber eben das, was von Christo im Tode dahingegeben wird, Col. 1, 20. 21. Joh. 10, 15. 17. 13, 37. 38. 15, 13.

Dazu kommt Folgendes:

Sind die Worte ἣν ἐγὼ δώσω echt, so wird durch das doppelte Futurum die Zukünftigkeit der Mittheilung der

σάρξ, als des Lebensbrodes, so stark hervorgehoben, daß die Beziehung auf die schon gegenwärtige Erscheinung Christi im Fleisch unmöglich, die Beziehung dagegen auf den zukünftigen Tod nothwendig zu werden scheint. Indessen könnte man sagen, das Futurum sey beyde Mahle nur relativ, d. h. für jeden noch nicht gläubiggewordenen war die Gabe des Lebensbrodes zukünftig, aber Jesus theilte sie in jedem Augenblicke schon mit an jeden, der gläubig zu ihm kam. Aehnlich sagt Jesus 4, 14. von dem lebendigen Wasser δώσω, obgleich er es in jedem Augenblicke schon mittheilte. Allein der Fall ist nicht ganz derselbe. Dort ist das Relative durch das vorangehende ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος, bestimmt ausgedrückt, hier steht das Futurum beyde Mahle ohne alle Bedingtheit.

Wie aber, wenn jene Worte unecht sind? Da sie diplomatisch wenigstens zweifelhaft sind, so scheint, daß man in der exegetischen Argumentation nichts darauf bauen darf. Allein das sichere erste δώσω giebt doch dem ganzen Satze die bestimmte Beziehung auf die Zukunft. Will man sich ferner die kurze Formel deutlich machen, so wird man immer genöthigt, die zweifelhaften Worte ἣν ἐγὼ δώσω hinzuzudenken. Ja es fragt sich, ob das grammatische Verhältniß des Satzes die Auslassung jener Worte gestatte? Mit der kurzen Formel würde der Satz doch wohl so zu construiren und zu verstehen seyn: das Brod, welches ich geben werde, ist mein für das Leben der Welt geweihetes Fleisch. Ist dieß richtig, so fordert die Regel auch im N. T. den Artikel ἡ vor ὑπέρ, vergl. 1 Kor. 11, 24., τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Man würde den Artikel entbehren können, wenn ἡ σάρξ μου ὑπὲρ τῆς τ. κόσμου ζωῆς im Zusammenhange schon als ein in sich geschlossener und verständlicher Begriff hervorträte. Dieß ist aber gar nicht der Fall. Auch liegt in dem Substantivbegriff σὰρξ an sich nicht schon das ὑπὲρ τῆς τ. κ. ζωῆς [1]).

1) Vergl. Winers Gramm. §. 19. 2.

Kling [1]) versucht, um dem unvermeidlichen Artikel zu entgehen, eine andere Construction der kurzen Formel, nemlich diese: Das Brod, welches ich geben werde, meine σάρξ, ist zum Leben der Welt, gereicht dazu. Er rechtfertigt diese Construction durch 11, 4. Rein grammatisch läßt sich auch nichts dagegen einwenden. Aber, wie Tischendorf richtig bemerkt, ἡ σάρξ μου kann nach dem logischen Verhältnisse des Satzes nicht Appositon, sondern nur Prädicat seyn. Ist nun diese Construction unstatthaft, so bleibt nichts übrig, als die ausgelassenen Worte von der diplomatischen Kritik zurückzufordern.

Allein, indem man auf diese Weise von der unmittelbaren Beziehung der Stelle auf den Tod des Erlösers immer gewisser zu werden glaubt, wird man von der völligen Gewißheit dieser Auslegung durch Bedenklichkeiten zurückgehalten, welche die dritte Meinung zu ihrer Rechtfertigung uns in den Weg legt.

Die erste Bedenklichkeit zwar, daß, wenn Jesus von seinem Tode habe sprechen wollen, der Ausdruck dafür bestimmter, unzweydeutiger seyn müßte, ist leicht gehoben. Die Rede hat etwas, wie es scheint, absichtlich Räthselhaftes. Fast sieht es aus, als wollte Jesus mit dem Räthselworte von seiner σάρξ schließen. Gerade wenn er seinen Tod meinte im Hintergrunde der Zukunft, erscheint das Räthselhafte völlig schicklich. Verwandt ist 3, 14. 15. Ueberhaupt liebt er bey Johannes bis Kap. 13. nur andeutend davon zu sprechen. Wollte er bloß sagen, das Himmelsbrod sey eben seine irdische Erscheinung zum Heile der Welt, so hätte er, da dieß schon in seinem Herabgestiegenseyn vom Himmel lag, und in seiner unmittelbaren Gegenwart gleichsam vor Augen stand, nur zwecklos etwas räthselhaft wiederholt, was schon klar und einfacher gesagt war.

---

1) Studien und Kritik. 1836. 1. S. 142.

Aber wie, sagt man, wenn Jesus von seinem Tode spreche, scheine er da nicht V. 53. die Juden fast aufzufordern, ihn zu tödten, um des ewigen Lebens theilhaftig zu werden? Auch dieser Einwurf ist leicht beseitigt durch die Bemerkung, daß Jesus hier seinen Tod als unvermeidlichen, durch den Rathschluß Gottes geordneten Ausgang seiner Erlöserthätigkeit betrachtet, wobey die sittliche Beurtheilung der freyen That der Juden zurücktritt, vgl. 3, 14. 15.

Bedeutender ist eine dritte Bedenklichkeit. Der Einwurf der Juden V. 52. führt Jesum V. 53 ff. auf die noch räthselhaftere Rede, daß wer sein Fleisch nicht esse und sein Blut nicht trinke, keinen Theil am ewigen Leben habe. Muß man dieß nothwendig von der Aneignung der belebenden Kraft seines Todes verstehen, so wird auch V. 51. vom Tode verstanden werden müssen. Allein es fragt sich, ob die Formel, das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken, so verstanden werden könne? Wenn Jesus V. 57. damit gleichbedeutend setzt, ihn selber essen (ὁ τρώγων με), V. 58. aber das Himmelsbrod essen, so scheint sein Fleisch und Blut eben nur ihn selber, seine Person, seine persönliche menschliche Erscheinung, die man genießen, benutzen müsse, zu bedeuten. Ist aber dieß, dann muß auch V. 51. unter der σὰρξ dasselbe um so mehr verstanden werden, da σὰρξ an sich Ausdruck der menschlichen Lebensform ist. Nicht nur würde dieß aus der wesentlichen Gleichheit des Ausdrucks, sondern auch aus dem Zusammenhange des Gedanken folgen. Denn unmöglich konnte er V. 51. von seinem Tode, V. 53 ff. aber nur von seiner lebendigen menschlichen Erscheinung, ohne Beziehung auf seinen Tod, sprechen. Der Einwurf der Juden V. 52. enthält auch in keiner Art ein Motiv zu einem solchen Uebergange von dem Besonderen zu dem Allgemeinen, eher das Gegentheil. Die letzte Entscheidung hängt also von der richtigen Deutung der Formel φαγεῖν τὴν σάρκα τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ. καὶ πίν. τὸ αἷμα αὐτοῦ V. 53 ff. ab.

Hätte unsere Stelle eine unmittelbare Beziehung auf das Abendmahl, so wäre die Formel, der zwiefachen Abendmahlsproposition entsprechend, offenbar von dem Genusse des gekreuzigten Heilandes zu verstehen. Allein sowohl die historischen Verhältnisse, als der ganze Gedankenzusammenhang und Ausdruck der Stelle verbieten jede mittelbare, wie unmittelbare Beziehung auf das Abendmahl. Mag auch Christus von Anfang seines Lehramtes daran gedacht haben, am letzten Pascha das Abendmahl einzusetzen, er hat doch sonst nie davon vorher gesprochen. Wie wäre er hier darauf gekommen? Weder in der Nähe des Pascha 6, 4., noch in der vorangegangenen Speisung des Volkes, noch in dem bisherigen Gespräch über das Manna lag irgend eine bestimmte Veranlassung, davon zu sprechen. Wäre mit der Brodspende paschaartig zugleich eine Weinspende verbunden gewesen, so ließe sich's eher denken. Aber nicht einmahl konnte er auf natürliche Weise vom Manna, dem Himmelsbrode, auf das einem ganz anderen Kreise von Symbolen angehörige Abendmahlsbrod kommen, geschweige auf den Wein im Abendmahle. Wer von den Hörern hätte die prophetische Rede vom Abendmahle bey solchem Mangel an aller natürlichen Combination verstehen können? Aber, hat man gesagt, Johannes wenigstens habe die Beziehung auf das Abendmahl hineingelegt eben durch die Ausdrücke φαγ. τ. σάρκα κ. πίν. τὸ αἷμα, welche er Christo leihet. Auch dieß nicht. Erzählt doch Joh. nicht einmahl die Einsetzung des Abendmahls. Dieß müßte er, wenn seine Leser ihn verstehen sollten. Ja nach seiner Art hätte er in diesem Falle gewiß nicht unterlassen, eine bestimmte Hindeutung der dunklen Rede einzufügen, wie 2, 21. 7, 39. 12, 33. Außerdem aber kommt in Betracht, daß wie viel Verwandtes auch unsere Stelle mit der Abendmahlsvorstellung haben mag, doch Gedanke, wie Ausdruck, wieder wesentlich verschieden sind. Das σῶμα im Abendmahl ist nicht ohne Weiteres unsere σάρξ. Die Be-

griffe gehören zusammen, aber wären sie eins, warum kommt auch nicht einmahl bey Paulus 1 Kor. 11. statt σῶμα, σὰρξ vor? Im Abendmahle ist der gebrochene irdische Brodleib Symbol des gekreuzigten Herrenleibes (σῶμα), und das Blut im Symbol des Weines kein mit σάρξ, wie hier scheint, coordinirter Begriff, sondern nur der bestimmtere Ausdruck des gekreuzigten Leibes [1]). Hier ist das Lebensbrod, welches vom Himmel herniedergekommen, unmittelbar selbst die σὰρξ Christi, ohne alle symbolische Abbildung. Man mag unsere Stelle gebrauchen, um den besonderen sakramentlichen Genuß Christi im Abendmahle aus dem allgemeineren Begriff der Genießung Christi im Glauben verständlich zu machen, aber auf keine Weise lassen sich Gedanke und Ausdruck hier und dort unmittelbar gleichsetzen. Wir müssen also die Formel unabhängig vom Abendmahle zu verstehen suchen.

Man beachte, σὰρξ κ. αἷμα V. 53 ff. wird gleichbedeutend gesetzt einmahl mit σάρξ, V. 51. und 52., dann mit ἐγώ, V. 57. Die erstere Synonymie entspricht dem sonstigen Gebrauche der Formel im N. T. Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. Hebr. 2, 14. Ephes. 6, 12. 1 Kor. 15, 50. vergl. Sir. 14, 18. Ueberall erscheint die Formel, welche sich nirgends im A. T. findet, aber in der Rabb. Sprache häufig [2]), als der spätere vollere Ausdruck für das einfachere alttestamentliche בָּשָׂר. Man kann sich denken, wie sie aus der Vorstellung, daß das Blut das eigentliche Leben des Fleisches sey, vergl. Genes. 9, 4. 5. Lev. 17, 11. (ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστιν) B. der Weish. 7, 2., entstanden ist, um die volle lebendige Sinnlichkeit des Menschen zu bezeichnen. Wie nun ἡ σάρξ μου das sinnliche Ich (ἐγώ) ausdrücken kann, so auch σὰρξ καὶ αἷμά μου. Hiernach scheint es, als enthielte die Formel

1) S. m. Programm de duplicis in sacra coena symboli actusque sensu ac ratione 1837. 4.

2) S. Drusius und Lightfoot zu Matth. 16, 17.

gar keine Beziehung auf den Tod. *Αἷμα* allein bedeutet den blutigen Tod Christi, auch in der Abendmahlsproposition, aber nie mit *σὰρξ* zu einer Formel verbunden. Indessen haben wir, genauer betrachtet, hier nicht die zusammensetzende Formel *σὰρξ κ. αἷμα*, sondern, was sonst nie vorkommt, durch das verschiedene *φαγεῖν* und *πίνειν* wird jedes besonders gesetzt und gleichsam getrennt. Dadurch bekommt die Formel einen etwas anderen Sinn. Fleisch und Blut, getrennt gedacht, deuten auf den Tod des menschlichen Lebens. Dieß ist dem Johannes eigenthümlich. Sollte er die Formel nicht eben darum so modifizirt haben, um anzudeuten, mit dem *δοῦναι τὴν σάρκα μου* habe Jesus V. 51. seinen Tod gemeint? Der Gebrauch des allein stehenden *αἷμα* vom Tode kann ihn darauf geführt haben. Und so hätten wir hier eine aus *σὰρξ κ. αἷμα* und dem allein stehenden *αἷμα* gemischte Formel, welche bestimmt auf den Tod hinweist. Dagegen streitet nicht, daß V. 57. *ὁ τρώγων με* gesetzt wird. Jesus geht von der sinnlichen Formel zur abstracten zurück, welche eben durch jene ihren bestimmten Sinn erhalten hat. So sagt Paulus Eph. 2, 15. 16. einmahl, Jesus habe *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* am Kreuze die Feindschaft aufgehoben, dann *ἐν αὐτῷ*, vgl. Eph. 5, 2. *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν*, 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. Gal. 2, 20.

Nach diesem allen bleibt kein Zweifel, daß V. 51. *ἡ σάρξ μου* u. s. w. von dem Tode des Herrn zum Besten (*ὑπέρ*) für das Leben der Welt zu verstehen ist. Natürlich wird dadurch der Gedanke, daß Jesus dem Heile der Welt sein Leben in That und Lehre geweihet hat, nicht ausgeschlossen, aber er wird nur mitverstanden, sofern der Tod die Spitze dieser Weihung ist.

V. 52. Die Vertauschung des Lebensbrodes mit dem Fleische Christi erschwerte das Verständniß der neuen Wendung der Rede. Aber wenn die Juden darüber mit einander streiten, wie Jesus ihnen sein Fleisch zu essen geben

könne, so zeigt eben ihr Streiten, daß Jesus nichts rein Unverständliches gesagt hatte. Sie fügen dem σάρκα δοῦναι, φαγεῖν hinzu, aber dieß lag im Zusammenhange der Rede. An sich war das bildliche σάρκα φαγεῖν weder ungewöhnlich noch unverständlich, vgl. Mich. 3, 3. Ps. 27, 2. Es wird z. B. von der Blutgier grausamer Feinde gebraucht. Aber dachte keiner der Anwesenden an blutige Verfolgung, so konnten sie auch nicht verstehen, was Jesus wollte.

BT haben αὐτοῦ hinter σάρκα, eben so mehrere Uebersetzungen, auch die Lat. Origenes liest es und auch nicht. Lachmann hat αὐτοῦ aufgenommen. Zur Vollständigkeit des Gedankens gehört es, obwohl im Zusammenhange τὴν σάρκα auf nichts anderes, als auf das Fleisch Christi bezogen werden kann. Es wurde aber von den Abschreibern wohl leichter hinzugesetzt, als weggelassen.

V. 53. Warum spricht Jesus hier nicht klar und bildlos von seinem Tode? Die Juden hatten gefragt, wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben wollen? Statt die Möglichkeit zu erklären, spricht er in seiner Antwort von der Nothwendigkeit, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken für alle, welche das Leben in sich (vergl. 5, 26. 42.) haben wollen [1]). Was nothwendig, ist freylich auch möglich. Aber allerdings entspricht die Antwort der Frage unmittelbar nicht, und wir haben hier wieder eine von den sogenannten Paradoxien Jesu bey Johannes. Referirt Joh. die Rede nicht vollständig, so kann man sich hinzudenken, was zu fehlen scheint. Aber er hat sich doch Frage und Antwort unmittelbar zusammengedacht. Was verlangt man aber, das Jesus hätte sagen sollen? Sollte er ausführlicher von der historischen Unvermeidlichkeit seines

1) Chrysostomus sagt hom. 47.: ἐπειδὴ ἔμπροσθεν ἔλεγον, ὅτι ἀδύνατον τοῦτο ἐστὶ, δείκνυσιν αὐτός, οὐ μόνον οὐκ ἀδύνατον, ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἀναγκαῖον. Euthymius fügt hinzu: ὅπερ καὶ ἐπὶ Νικοδήμου πεποίηκεν.

Todes sprechen? Die Galiläischen Leute hätten ihn doch nicht verstanden, da sie an keine Verfolgung dachten. Dagegen kann es zweckmäßig erscheinen, daß Jesus, nachdem er einmahl auf die im äußeren historischen Zusammenhange seines Lebens den Augen Anderer noch verhüllte, ihm aber klare und nothwendige Spitze seines Werkes auf Erden gekommen war, einfach das praktische Moment davon hervorhebt, und den Juden wiederholt erklärt, daß sie, wenn sie des ewigen Lebens theilhaftig werden wollten, seinen Tod, wie sein Leben, im Glauben recht genießen und in die innigste Gemeinschaft mit ihm treten müßten.

V. 54. ist der Inhalt von V. 53. positiv und allgemein ausgedrückt, mit Hinzufügung des vollen Begriffs der ζωὴ αἰώνιος, vergl. V. 40. Statt φαγεῖν gebraucht Joh. von jetzt an τρώγειν. Von einem Unterschiede im Sinne ist keine Spur. Τρώγειν wird vorzugsweise von dem Genuß ungekochter Speisen gebraucht. Hinc intelligitur, sagt Bretschneider [1]), cur Joan. non ἐσθίειν, sed τρώγειν usurpaverit v. 54. 56. 57. 58. Aber bey φαγεῖν V. 53. denkt Joh. gewiß auch nicht an Gekochtes. Joh. scheint gewohnt gewesen zu seyn, im Particip τρώγων, nicht ἐσθίων zu gebrauchen, vergl. 13, 18. Entweder, weil der sinnliche Begriff des τρώγειν und φαγεῖν Anstoß gab, oder wegen der mitgedachten Beziehung der Stelle auf das Abendmahl, hat Cod. D V. 53. statt φάγητε, λάβητε, und V. 57. statt τρώγων, λαμβάνων, aber inconsequent läßt er V. 54. und 56. τρώγων stehen. — Ueber Lachmanns [ἐν] τῇ ἐσχ. ἡμ. vergl. zu V. 39.

V. 55. Statt der recepta ἀληθῶς wird von BCKLT und mehreren Minuskeln, ferner von der Arab. Kopt. Sahid. Arm. Uebers., von Mm. Tol., von Klem. Alex., Origenes (5 Mahl), Cyrill, Chrysost., Euthym. ἀληθὴς gelesen. Cod. A hat hier eine Lücke; er bricht mit

1) Lexic. Man. s. v. τρώγ.

6, 50. ab und fängt erst wieder mit 8, 53. an. Cod. D hat im Griech. ἀληθῶς, im Lat. Text vere, καὶ bis πόσις auslassend. Rein diplomatisch betrachtet, kann kein Zweifel seyn, daß ἀληθὴς zu lesen ist. Diese Vertauschung von ἀληθὴς und ἀληθῶς, nur bey dieser einen Stelle, wird durch die Schwierigkeit derselben entschuldigt. Ist die vorzugsweise Abendländ. Lesart ἀληθῶς zur Erleichterung des schwierigeren ἀληθής, oder zur Regulirung des Joh. Sprachgebrauchs, oder weil man meinte, Jesus wolle hier die Möglichkeit des Genusses, die Unbildlichkeit seiner Rede, in Beziehung auf das Abendmahl [1]), ausdrücken, gemacht worden? Dr. Schulz bemerkt, daß ἀληθῶς bey Joh. in der Regel nach dem Verbum steht, 4, 42. 6, 14. 7, 40. 17, 8., während dem Adjectivum ἀληθής, ἀληθινός, das Verbum gewöhnlich folgt, 7, 18. 8, 17. 26. 10, 41. 19, 35. Aber diese Beobachtung ist, auch wenn sie auf das verb. subst. beschränkt wird, so ausgedrückt nicht richtig, denn 7, 26. steht ἀληθῶς ἔγνωσαν, und 8, 31. ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ. Man kann nicht einmahl ausnahmlos sagen, ἀληθῶς stehe bey Joh. unmittelbar vor dem Subst. oder Verbum, wozu es als nähere Bestimmung gehört, denn 17, 8. schreibt Joh. ἔγνωσαν ἀληθῶς. So läßt sich also hiernach nicht mit Sicherheit gegen ἀληθῶς entscheiden. Aber vielleicht entscheidet der Zusammenhang der Stelle, verbunden mit dem Joh. Gebrauch von ἀληθὴς und ἀληθῶς? Ἀληθὴς gebraucht Joh. vom Wahren im Gegensatz gegen ψεῦδος Lüge, Irrthum 1 Joh. 2, 27. Wesentlich dieselbe Bedeutung hat auch ἀληθῶς. Aber während er das Adjectivum in der Regel von der Wahrheit des Wortes, Urtheils, Zeugnisses, oder der sittlichen Handlungsweise in Beziehung auf die Wahrheit 3, 33. 5, 31. 32. 8, 16. 10, 41. 7, 18. gebraucht, dient ihm ἀληθῶς vorzugsweise dazu, die Wesentlichkeit, Wirklichkeit, Voll-

1) Euthymius führt als eine Erklärung der Stelle an: ἢ ταῦτα εἶπε, βεβαιῶν, ὅτι οὐκ αἴνιγμα λέγει ἢ παραβολήν.

kommenheit, Echtheit jeder Erscheinung, jedes Dinges auszudrücken, im Gegensatz gegen den bloßen Schein, 1, 48. 4, 42. 6, 14. 7, 40. 8, 31. Verwandelt er diesen Adverbialbegriff ins Adjectivum, so gebraucht er nicht ἀληθής, sondern ἀληθινός, s. 1, 9. 4, 23. u. a. Hiernach fragt sich nun, was ist im Zusammenhange V. 55. zu erwarten, ἀληθὴς oder ἀληθῶς? Jesus sagt V. 53. 54., wer sein Fleisch esse und sein Blut trinke, der werde das ewige Leben haben. Darin liegt aber, daß sein Fleisch und Blut eine wahre Speise und ein wahrer Trank zum Leben ist, βρῶσις κυριωτάτη, wie Euthymius sagt, die wirklichste echteste Nahrung der Seele. Dieß ist aber auch der Erklärungsgrund von V. 53. und 54. [1]). Ist dieß der Sinn, so mußte Joh. nach seiner Art entweder ἀληθῶς oder ἀληθινὴ schreiben, nicht ἀληθής. Aber ἀληθῶς steht bey ihm in der Regel unmittelbar vor oder nach dem Substantiv oder Verbum, wozu es gehört, nicht so ἀληθὴς und ἀληθινός. Ἀληθινὴ aber hat nur Origenes ein Mahl. Wie nun? Ist ἀληθὴς durch die Zeugen entschieden empfohlen, auch durch die Wortstellung, so fordert der Sinn, es entweder wie ἀληθῶς zu nehmen, oder für ἀληθινή. In diesem Falle wäre ἀληθὴς nicht nach der Regel gebraucht, — eine Abweichung, welche sich durch die Begriffsverwandtschaft rechtfertigen läßt. Ist dagegen der Sprachgebrauch des Joh. stereotypischer, so muß ἀληθῶς vorgezogen werden, was aber unter den vorliegenden diplomatischen Verhältnissen immer seine Schwierigkeit hat.

V. 56. Der Fortschritt liegt hier darin, daß Jesus für ἔχειν ζωὴν αἰώνιον den Begriff der bleibenden gegenseitigen Gemeinschaft setzt, das Ineinandersеyn der Ge-

1) Apollinar in der Catene sagt: ἀληθής ἐστι βρῶσις· οὐχ ἡ τῆς προσκαιροῦ κ. ἀπολλυμένης ζωῆς ἐπίκουρος, ἀλλὰ τῆς αἰωνίου παρασκευαστική. Αὕτη καὶ πόσις ἀληθινή, ὡς ἂν μὴ πρὸς ὀλίγων ἐπαρκοῦσα τῷ δίψει, ἀλλ' εἰς ἀεὶ παρεχομένη τὸν ἐμφορηθέντα αὐτῆς ἀνεπιδεῆ, καθὰ καὶ πρὸς τὴν Σαμαρείτιν ἔλεγεν.

nießenden mit ihm, ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ. Weil er aber an ein fortgesetztes Genießen seiner im Glauben denkt, so sagt er nicht ἐστι, sondern μένει. Dieß in Beziehung auf V. 54., wo er den Genießenden Auferweckung am jüngsten Tage verspricht. Darin liegt bleibendes Leben, bleibende Gemeinschaft mit Christo.

V. 57. Jene gegenseitige Gemeinschaft ist wahre Lebensgemeinschaft. Dieser Gedanke, womit die Rede von V. 51. an eigentlich abschließt, wird nach Analogie von 5, 26. so ausgedrückt, daß wie die Sendung Jesu von dem lebendigen Vater ausgeht, und der Sohn durch den Vater lebt, so auch wer den mit dem göttlichen Leben erfüllten Sohn genießt, durch diesen das Leben hat.

Die Construction betreffend, so ist die Frage, ob der Nachsatz mit κἀγὼ oder καὶ ὁ τρώγων anfängt? Euthymius kennt beyde Constructionen. Aber die letzte wird durch den Zusammenhang mit V. 56. gefordert. Auch Joh. 13, 15. 33. 10, 15. 1 Joh. 2, 27. 4, 17. wird das zweyte Glied der Vergleichung bloß durch καὶ bezeichnet. Ὁ ζῶν πατὴρ kann im Zusammenhange nur emphatisch verstanden werden, gleichbedeutend mit ζωὴν ἐν ἑαυτῷ ἔχων 5, 26. Διὰ beyde Mahle mit dem Accusativ drückt den verursachenden, bewirkenden Grund aus, nicht den Zweck [1]). Der bewirkende Lebensgrund des Sohnes ist der Vater [2]), der Gläubigen, Genießenden, Lebensgrund der Sohn. Διὰ mit dem Genitiv als Verhältnißbegriff des Mittels und Werkzeuges, war hier nicht statthaft. In καθὼς liegt mehr, als die bloße Vergleichung, es drückt die wesentliche Correspondenz der Verhältnisse aus, und nähert sich dem Causalbegriffe.

---

1) Schon Beza machte auf den gleichen Gebrauch von διὰ mit dem Accus. aufmerksam: Aristoph. Pl. 470. vergl. v. 93., wo der Scholiast sagt: ἰστέον, ὅτι ἡ διὰ πρόθεσις οὐ μόνον γενικῇ συντάσσεται, ὅταν δηλοῖ ἐνέργειαν, ἀλλὰ καὶ αἰτιατικῇ.

2) Euthymius, διὰ τὸ γεννηθῆναι ἐκ ζῶντος πατρός.

Ὁ τρώγων με ist aus ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα u. s. w. V. 56. zu verstehen. Man wird erinnert an die Jüdische Formel אָכַל מְשִׁיחַ comedere Messiam, den Messias, seine Gegenwart genießen, erfahren [1]). Dieß ist aber nur der allgemeinere Begriff, der hier durch das Vorhergehende näher bestimmt ist als gläubige Aneignung, Aufnahme des zum Leben der Welt dahingegebenen Menschensohnes.

Statt der späteren [2]) Form ζήσεται findet sich die ältere classische Form ζήσει in BC* KLT 13. 42. 69. u. a. Origen. Euseb. Cyr. Chrys. und in 3 Handschriften bey Matth. Eben so V. 58. Aber hier sind es zum Theil andere Zeugen CELST 1. 33. 36. 57. 64. 118. u. a. Lachmann nimmt V. 57. ζήσει auf, V. 58. läßt er ζήσεται stehen. Dieß mag nach seinen kritischen Grundsätzen richtig seyn. In der größeren Ausgabe führt er für ζήσει V. 57. BCT und Origenes in einer Stelle an, für ζήσεται V. 58. BDΞ, aber CT hat ζήσει. Schwerlich aber hat Joh. so unmittelbar hintereinander mit den Formen gewechselt. Wenn 6, 51. und 11, 25. die Form ζήσεται diplomatisch feststeht, 11, 25. ohne alle varia lectio, so kann in den Stellen, 5, 25. 14, 19., wo wie hier, die Handschriften variiren, selbst B um so weniger für die frühere Form entscheiden, da auch diese Handschrift inconstant ist.

V. 58. geht die Rede in ihrem vollen Abschluß auf V. 48–51. zurück, indem das Bild des Lebensbrodes und die Gegeneinanderstellung desselben mit dem Manna sammt dem Grundgedanken wiederkehren.

Der Subjectbegriff οὗτος geht auf ἐμὲ V. 57. zurück: dieser, der dem, welcher ihn genießt, das Leben giebt, ist

---

1) Sanhedr. fol. 98. 2. 99. 1. Rabbi Hillel dicit: Non futurus est Messias Israeli, nam eum antehac comederunt in diebus Hiskiae, d. h. nach der Glosse (s. Lightfoot zu Joh. 6, 51.) Hiskias war ihnen schon der Messias.

2) S. Buttmanns große Gr. Gram. Bd. 2. 2te Ausg. S. 192.

eben das Brod, welches u. s. w. Die kurze negative Vergleichung *οὐ καθώς*, vergl. 1 Joh. 3, 12., ist so aufzulösen: Nicht ein solches Brod, wie —. *Τὸ μάννα*, schon von Griesbach ausgestoßen, von Lachmann bloß auf die Auctorität von B beybehalten, scheint aus V. 49. hineingekommen zu seyn. Ist es echt, so ist die Construction diese: Kein Brod, wie Eure Väter aßen, nemlich das Manna, oder, kein Manna, wie —.

V. 59. trägt die genauere örtliche Bestimmung der Rede nach, vergl. V. 24. 25.

V. 60–71. folgt eine Unterredung, wahrscheinlich im Weggehen aus der Synagoge, mit den Jüngern im weiteren Sinne, aber die Zwölfjünger V. 67. mitbegriffen, über das Räthselhafte, scheinbar Anstößige im vorigen Gespräch, V. 51 ff. Jesus erklärt sich daher V. 61–65. näher darüber. Als aber in Folge davon viele Jünger ihn verlassen, prüft er auch die Treue der Zwölfe V. 67 ff.

V. 60. *Οὗτος ὁ λόγος* (nach BDKT 1. 116. u. a. *ὁ λόγος οὗτος*, was Lachmann aufgenommen [1]), bezieht sich, wie aus *τοῦτο* V. 61. erhellt, auf den Schluß V. 51 ff., das Genießen des Fleisches und Blutes Christi. Dieß Wort finden viele Jünger *σκληρός*, und indem sie fragen, *τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν;* sind sie schon im Begriff, ihn zu verlassen. Wenn V. 61. die ganze Klage in dem *τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει;* zusammengefaßt wird, so kann *ἀκούειν* nicht verstehen seyn, sondern anhören 10, 20. Sie ärgerten, stießen sich nicht an dem rein nicht verstandenen, sondern daran wie sie das Wort verstanden. Also kann auch *σκληρὸς* nicht das Unverständliche der Rede bezeichnen. Der bildliche Ausdruck eines harten oder stren-

---

1) 7, 36. *οὗτος ὁ λόγ.*, wo aber auch BDKL. 1. *ὁ λ. οὗτος*. 11, 47. ohne v. l. *οὗτος ὁ ἄνθρωπος*, ebenso 9, 16. Aber 9, 24. hat d. rec. *ὁ ἄνθρ. οὗτος*, Cod. B *οὗτος ὁ ἄνθρ.* 2, 20. *ὁ ναὸς οὗτος*. Eine constante Stellung des Demonstrativs läßt sich auch bey Joh. nicht nachweisen, s. Winers Gr. S. 147.

gen (Matth. 25, 24.) Wortes kann an sich in vielfacher Beziehung gedacht werden [1]). Der Zusammenhang entscheidet. Hier ist es die mißfällige, unerträgliche, anstößige Rede von dem Tode und dem Genuß des Getödteten. Jene Jünger erwarteten, wie das Volk 12, 34., einen immer bleibenden Messias; den wollten sie genießen, keinen, der dem Tode erlag und sie wieder verließ. So war ihnen dieser λόγος unerträglich hart, er machte sie an Jesu irre, ging ihnen schwer ein, war δυσπαράδεκτος, wie Euthymius erklärt. Mild, wohlthuend, μαλθακὸς wäre ihnen der λόγος gewesen, wenn er ihren fleischlichen Erwartungen entsprochen hätte.

V. 61. Wenn es heißt, Jesus habe die murrende Rede der Jünger ἐν ἑαυτῷ erkannt, gewußt, so ist dieß von Luther richtig übersetzt, er merkte bey sich, d. h. ohne erst zu fragen, vergl. Mark. 5, 30. Dieß ist immer ein Act seines vollkommenen Wissens 2, 24., aber kein wunderbarer.

Die Frage τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει knüpft an das σκληρὸς οὗτος ὁ λόγος an, und drückt wesentlich dasselbe aus. In der fragenden Form liegt Verwunderung und Tadel zugleich, vgl. 1, 51. Dachten die Jünger an den Knecht Jehovas bey Jesaias, so konnten sie keinen Anstoß an Christi Wort nehmen. Aber dieses geistigste Messianische Vorbild lag ihnen zu fern.

V. 62. Dieser Satz läßt sich in seiner unvollkommenen Form nur als Frage verstehen, mit verschwiegenem

---

1) Σκληρὸς λόγος Prov. 15, 1. bey Aquila entspricht dem Hebr. עֶצֶב LXX λυπηρός, ein bitteres, Zorn erweckendes Wort im Gegensatz gegen das milde. Sonst entspricht dem σκληρὸς קָשֶׁה Genes. 42, 7., harte strenge Anrede. Genes. 21, 11. ist σκληρὸν ῥῆμα das mißfällige Wort, רַע. Vgl. Kypke observ. sacr. zu d. St. Eurip. trag. inc. 74. steht dem μαλθακὰ ψευδῆ λέγω gegenüber σκληρ' ἀληθῆ. Cicero Philipp. VIII. 5. 15: In reipublicae corpore, ut totum salvum sit, quicquid est pestiferum, amputetur. Dura vox. Multo illa durior: salvi sint improbi, scelerati, impii, deleantur innocentes. Vergl. Raphelius Annot. ex Polyb. et Arrian. zu d. St.

Nachsatze. Euthymius ergänzt τί ἐρεῖτε; Aber wie ist dieß genauer zu bestimmen? In οὖν liegt, daß sich der Gedanke V. 61. irgendwie fortsetzt, also auch das fragende σκανδαλίζει sich wiederholt. Je nachdem nun Jesus das Aergerniß entweder hebt oder mehrt, ist die Frage entweder so zu vervollständigen: Werdet Ihr Euch dann noch daran ärgern? oder: Wie viel mehr werdet Ihr dann Euch daran ärgern? Daß Jesus in seiner Erklärung gar nichts gethan, um den Anstoß zu heben, sondern nur denselben gemehrt haben sollte, ist nicht denkbar. Aber er kann den Anstoß nach seiner Joh. Art V. 62. erst auf die Spitze getrieben haben, um ihn dann V. 63. zu heben. Was entscheidet? Der Gedanke und sein Verhältniß zu V. 60. und 61. In jedem Falle, Jesus mag den Anstoß heben oder vermehren, muß V. 62. einen Gegensatz gegen V. 61. und 60. enthalten.

Woran die Jünger sich stießen, war Jesu Wort von seinem Tode, V. 51-58. Hier spricht er von seinem ἀναβαίνειν, ὅπου ἦν τὸ πρότερον. Nach 1, 18. 3, 13. 20, 17. ist dieß seine Rückkehr in den Himmel, zum Vater, dasselbe, was er anderswo sein ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα, oder schlechthin sein ὑπάγειν nennt. Dieß schließt den Tod in sich. Der leibliche Tod ist der Anfang seiner Rückkehr in den Himmel, diese der völlige Schluß seines Abschiedes von der Erde, oder der Tod ist die äußerliche Seite seiner Verklärung, die Rückkehr zum Vater der Verherrlichungsinhalt des Todes. Wegen θεωρῆτε hat man von Alters [1]) her ἀναβ. hier von der wunderbaren leiblichen Himmelfahrt verstanden. Dachte Joh. daran, indem er diese Worte schrieb, so mußte er auch die Himmelfahrt als äußeres Factum erzählen, zumahl da aus Matthäus sich ergiebt, daß die Erzählung davon nicht allgemein in der evangel. Tradition stand. Aber halten wir uns an die

1) So mit den alten Griech. Interpreten Euthymius: Λέγει περὶ τῆς ἐς ὕστερον εἰς οὐρανὸν ἀναλήψεως αὐτοῦ.

Erzählung des Lukas in der Apostelgeschichte, wer sah denn diese Himmelfahrt? Nur die Zwölfe. Hier aber spricht Jesus von etwas, das alle Jünger erfahren würden. Erfahren aber haben alle nur den Abschied von der Erde. Wenn 14, 19-21. und 16, 16 ff. das *ὑπάγειν πρὸς τ. πατ.* nicht als Gegenstand, sondern als Grund des Sehens Christi (*ὄψεσθέ με*) dargestellt wird, so ist das *ἀναβ. εἰς τ. οὐρ.* bey Joh. nicht nothwendig etwas äußerlich Sichtbares. *Θεωρεῖν* aber gebraucht Joh. auch von dem Erfahren ohne leibliches Sehen, s. 8, 51. 12, 45. 14, 17. 17, 24. Ist die *ἀνάβασις* und der Tod Christi wesentlich eins, so ist hier kein geeigneter Gegensatz, weder um den Anstoß V. 61. zu heben, noch ihn zu steigern. Man könnte aber sagen, die *ἀνάβασις* sey die verherrlichende Seite des Todes, das Dahingeben der *σὰρξ* die schmerzliche Erniedrigung Christi. Dieß wäre ein Gegensatz, wodurch der Anstoß von V. 61. gehoben würde. Aber hat Joh. sich wirklich diesen Gegensatz gedacht? Die Vergleichung von 7, 39. 12, 23. 32. 13, 32. 17, 1. lehrt, daß die *μετάβασις ἐκ τ. κόσμου* 13, 1., das *ὑψωθῆναι, ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα* und *ἀναβαίνειν εἰς τ. οὐρ.* bey Joh. eins sind, und daß der Tod als die Rückkehr zum Vater die Verherrlichung Christi selbst ist. Der Unterschied ist nur der, daß das Aufsteigen in den Himmel, indem es die Auferstehung mit in sich schließt, bestimmter die Verklärungsseite des Todes ausdrückt. Aber im pragmatischen Zusammenhange des Lebens Christi ist der Tod selbst die Verklärung. Anders freylich stellt sich die Sache, wenn man mit Chrysostomus und Andern den Anstoß der Jünger nicht in dem Gedanken des Todes, sondern darin findet, daß Jesus V. 27-30. von seiner himmlischen Abkunft gesprochen hatte. Dieß wäre ein Gegensatz, aber doch nur der Gegensatz zwischen dem Anfang und Ende des irdischen Lebens. In diesem Falle könnte man glauben, Jesus wolle durch die bevorstehende Erfahrung von

seiner Rückkehr in den Himmel die analoge Abkunft vom Himmel bestätigen, vergl. 16, 28., und so den Anstoß heben. Allein nicht die Jünger, sondern die Juden hatten daran Anstoß genommen, V. 41. 42., und so läßt sich schon deßwegen hier an einen solchen Gegensatz nicht denken. Eher könnte man, wenn V. 51–58. gar nicht vom Tode die Rede wäre, sondern nur von dem Genießen des lebendigen Christus im Fleische, hier den Gegensatz finden zwischen dem Tode und dem Leben Christi, und sich den Zusammenhang so vorstellen: Daran, daß ich gesagt habe, Ihr müßt mein Fleisch essen und mein Blut trinken, stoßt Ihr Euch? Dieser Anstoß wird sich heben durch meine Rückkehr in den Himmel. Dadurch wird klar werden, daß ich jenes rein im geistigen Sinne gemeint habe. — Aber erstlich läßt sich diese Auffassung durch Ausdruck und Context von V. 62. und 63. nicht rechtfertigen, und zweytens ist V. 51–58. der Hauptanstoß nicht die Bildlichkeit der Rede vom Essen und Trinken, sondern der Gedanke des Todes.

Wenn also zwischen Tod und Aufsteigen in den Himmel zum Vater kein wahrer Gegensatz ist, worin liegt der steigernde oder aufhebende Gegensatz? Das, woran die Jünger sich stießen, war der λόγος vom Tode V. 60.; die Rede davon, der Gedanke daran war ihnen unerträglich. Es stand ihnen aber mehr bevor, als dieß; sie sollten den Tod Christi wirklich sehen, θεωρεῖν, erfahren, so unglaublich ihnen dieß auch jetzt vorkam. In diesem Gegensatze sagt Jesus: Schon daß Ihr von meinem Tode höret, ärgert Euch? Wie viel mehr wird es Euch ärgern, wenn Ihr mich wirklich werdet zurückkehren sehen, dahin, wo ich früher war? Diese Auslegung [1]) empfiehlt sich

1) So Olshausen, Meier, de Wette. Olshausen aber nimmt außer dem Gegensatz des Hörens und Schauens auch noch den Gegensatz des Kleineren (der Tod) und des Größeren (die leibliche Himmelfahrt) an. Die leibliche Himmelfahrt wäre hiernach das Anstößigere. Aber lag darin als Gegensatz gegen den Tod nicht gerade das weniger Anstößige?

durch die geschichtliche Wahrheit. Auch bey den Synoptikern finden wir, daß selbst die Zwölfe, je mehr sie an der sinnlichen Gegenwart Christi hingen, und von dieser die Erlösung Israels hofften, vergl. Luk. 24, 21., desto mehr sich schon an dem bloßen Worte und Gedanken des Todes Jesu ärgerten, vergl. Luk. 18, 34. Matth. 16, 21–23. Aber die Wirklichkeit des Todes ist immer mächtiger, als der Gedanke daran, zumahl der undeutliche. An dem wirklichen Tode Jesu nahmen die Jünger, trotz dem, daß sie vorher davon gehört hatten, ein solches Aergerniß, daß nur die Beglaubigungen der Auferstehung und die Mittheilung des heiligen Geistes sie ganz davon zu befreyen vermochten.

V. 63. Jesus konnte das Aergerniß der Jünger nicht steigern wollen, ohne es zu heben; er hätte sie sonst von sich abgestoßen. Wie aber hebt er das Aergerniß?

Der Tod nahm den Jüngern die σάρξ des Erlösers, die sinnliche Gegenwart, woran sie hingen. Er mußte zeigen, daß ihnen damit nicht alles genommen sey, daß das Wesentliche seiner Gegenwart bleibe. Aehnlich tröstet, erhebt er die Zwölfe 16, 7 ff. 14, 25 ff. Es blieb ihnen sein πνεῦμα, eben das Wesentliche. Liegt dieß in den Worten? Zwey allgemeine Sätze über den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch gehen voran: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. Unmittelbar ist von dem Geiste und Fleische Christi nicht die Rede, sondern πνεῦμα und σὰρξ drücken, wie 3, 6., in Beziehung auf das Messianische Reich, die neue ewige Lebensgemeinschaft, überhaupt den absoluten Gegensatz des göttlich-geistigen, ewigen, und des menschlich-sinnlichen, vergänglichen Lebensprincips aus. In diesem ausschließenden Gegensatze ist das πνεῦμα allein das Leben schaffende, ewig belebende, die σάρξ, die sterbliche, hat an sich keine Kraft des ewigen Lebens, ist in sofern nichts nütze, kann also aufgehoben werden ohne Schaden jener ewigen Lebensgemeinschaft. Soll hierin für die Jünger eine Erhebung

über den Anstoß liegen, so müssen beyde Sätze auf die Person Jesu bezogen ihre volle Wahrheit haben. Wie aber? Nach 1, 14. ist die σάρξ Christi die nothwendige Bedingung seiner Erscheinung in der Welt zum Heile der Menschen. So war sie also gar sehr nütze. Allein man unterscheide! Das Fleisch Christi, ohne den Gegensatz des πνεῦμα, gehört wesentlich zur historischen Stiftung der ewigen Lebensgemeinschaft. Aber, wenn der Tod Jesu in der göttlichen Oekonomie des Reiches nothwendig war, so war sein Fleisch eben das, was geopfert werden mußte. Die heilige Opferung des Fleisches im Tode war wesentlich, lebengebend, aber nicht das Fleisch Christi ohne das heilige Opfer. In diesem Sinne gilt vollkommen: ἡ σάρξ (im Gegensatz gegen das ewige πνεῦμα in der Erscheinung und dem Werke Christi) οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, es kann weggenommen werden, es hilft ohne den heiligen Tod nichts zum Leben.

Die folgenden Worte enthalten die volle Anwendung der allgemeinen Sätze auf Christus. Man fragt, worin ist der Geist, der bleibende und belebende Geist Christi, im Gegensatz gegen die σάρξ? In seinen Worten, heißt es. Diese bleiben, wer in diesen bleibt, wer sie treu bewahrt, der bleibt in Christo, in seiner Glaubens- und Liebesgemeinschaft, somit in der ewigen Lebensgemeinschaft mit ihm, vergl. 15, 7 ff. 17, 8. 17. Umfassen seine ῥήματα die ganze Wahrheit Gottes, vgl. 17, 17., und haben sie zu ihrem wesentlichen Inhalte auch Christi Erscheinung, sein Werk auf Erden, seinen Tod, so sind sie der Inbegriff seines ganzen Heiles, seines belebenden Geistes, also der ewige, unvergängliche Besitz seiner Jünger. Damit aber fällt jede scheinbare Begünstigung für die rationalistische Ansicht, welche nur in der Lehre Jesu, ohne seine Geschichte, das Heil der Welt findet, von selbst weg.

Es heißt, näher bestimmend für die ῥήματα, in der recepta ἃ ἐγὼ λαλῶ. BCDKLT und mehrere Minuskeln, Syr. Arr. Perss. Copt. Aeth. Goth. Vulg. It., auch Ori-

genes, Eusebius u. a. Griech. VV. eben so Tertullian und mehrere Lat. VV. haben λελάληκα, was Lachmann mit Recht in den Text aufgenommen hat. Λελάληκα drückt die Beziehung auf den ganzen bisherigen Unterricht Jesu deutlich aus. Diese Beziehung wird durch den Zusammenhang geboten. Darin lag nach Joh. bereits die ganze Lehre des Herrn. Λαλῶ könnte aus der Ueberlegung entstanden seyn, daß das Reden Jesu noch fortging. So wird λαλῶ auch 8, 28. 14, 10. gebraucht. Oder man konnte auch denken, die Beziehung der Stelle auf den λόγος V. 51 ff. verlange λαλῶ. Gegen diese Beziehung aber spricht, abgesehen von dem Zusammenhange, auch τὰ ῥήματα, welcher Plural immer von dem gesammten Unterricht gebraucht wird, von dem λόγος τ. θεοῦ, der ἀλήθεια, vergl. V. 68. 3, 34. 8, 47. 12, 47. 48. 14, 10. 15, 7. 17, 8. Wird eine bestimmte frühere Rede gemeint, so steht ταῦτα τὰ ῥήματα 8, 20. 10, 21. Die Worte Christi, die Worte Gottes, 3, 34., die Worte des Lebens V. 68. sind Geist, d. h. enthalten eben den belebenden Geist; so sind sie auch Leben, lebengebend, wie das Lebensbrod.

V. 64. schließt Jesus: ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινὲς οἳ οὐ πιστεύουσιν, zu welchem Schluß, nach der unterbrechenden Bemerkung des Johannes V. 64., noch der Ausspruch V. 65. gehört, der die Jünger an V. 44. erinnern soll. Der Uebergang durch ἀλλὰ V. 64. drückt ein Abbrechen und einen Gegensatz zugleich aus. Um die Worte Christi als Geist und Leben aufzunehmen, bedarf es des Glaubens. Wer diesen nicht hat, dem ersetzen sie Christi Gegenwart nicht. So müßt Ihr glauben, meint Jesus, um keinen Anstoß zu finden, und die Lebensworte in Euch zu haben; aber es sind etliche unter Euch, die nicht glauben, nur äußerlich und mit sinnlichem Triebe zu mir gekommen sind, mir nicht gegeben, nicht gezogen vom Vater, wie ich Euch gesagt habe. So gefaßt, stimmt der Schluß mit der vorgetragenen Auslegung von V. 62. und 63., und erscheint

durchaus zweckvoll. Jesus hebt den Anstoß von seiner Seite, also objectiv. Aber sollte er auch in den Jüngern subjectiv gehoben werden, so bedurfte es von ihrer Seite des Glaubens, der sich von der σὰρξ zum πνεῦμα erhebt. Der Mangel daran mußte zum Bewußtseyn gebracht werden, wenn er gehoben werden sollte. Dieß lag in der κρίσις Jesu, welche immer bestimmter hervortritt auch als Scheidung unter seinen Anhängern. Jesus stößt nicht ab, sondern er bezeichnet nur den eigentlichen wahren Anziehungsgrund für die Empfänglichen.

Auf diese Weise rechtfertigt sich unsere Erklärung auch durch den Zusammenhang des Ganzen bis V. 65.

Eine ganz andere Gedankenreihe entsteht, wenn man den Anstoß der Jünger V. 60. daraus erklärt, daß sie das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes Christi nicht in seinem wahren geistigen Sinn verstanden. Je nachdem man dann annimmt, daß Jesus V. 51 ff. entweder von dem sakramentlichen Genusse seines Fleisches und Blutes, oder von dem rein geistigen Glaubensgenusse seiner belebenden Erscheinung in der Welt gesprochen, entstehen verschiedene Auffassungen von V. 61 ff. Wieder neue Abweichungen entstehen, je nachdem man V. 62. entweder eine Steigerung, oder Aufhebung des Anstoßes, in dem ἀναβ. ὅπου ἦν τὸ πρότ. entweder die leibliche Himmelfahrt, oder den Weggang Christi im Tode schlechthin findet. Gemeinsam aber ist diesen verschiedenen Erklärungsweisen, V. 63. τὸ πν. — οὐδέν, als Regulativ für das richtige Verständniß der Rede Jesu V. 51–58. anzusehen.

Olshausen, der V. 51–58. zwar nicht das Sakrament des Abendmahles selbst, aber doch die Idee desselben ausgedrückt findet, nimmt an, daß Jesus V. 62. durch die Hinweisung auf die leibliche Himmelfahrt, als Aufnahme seines verklärten Leibes in den Himmel, den Anstoß an dem Genusse seines Fleisches und Blutes steigern wolle. Dem gemäß hält er V. 63. für eine Polemik gegen die

fleiſchliche Auffaſſung der Rede von dem wahren Genuſſe des Fleiſches und Blutes Chriſti. Das poſitive Moment dieſer Polemik iſt, daß nur mit dem Munde des Leibes und des Glaubens zugleich wahrhaft genoſſen werde, nicht das Fleiſch Chriſti ohne den Geiſt, ſondern ſeine verklärte vom Geiſte durchdrungene Leiblichkeit. Allein ſchon die beyden Vorausſetzungen ſind falſch, einmahl, daß V. 51-58. von der Idee des Sakraments des Abendmahls handle, ſodann, daß die leibliche Himmelfahrt der größere Anſtoß für die Jünger geweſen ſey. Wußten ſie nichts von der Himmelfahrt des Elias im A. T.? Wollte Jeſus wirklich V. 63. den wahren ſakramentlichen Genuß ſeines Leibes näher beſtimmen, ſo mußte dieſer Gedanke unmittelbarer hervortreten, das φαγεῖν τὴν σάρκα τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ. wieder aufgenommen, und die nothwendige Verbindung ſeines Fleiſches und Geiſtes, nicht der Gegenſatz von πν. und σὰρξ hervorgehoben werden. Der Schlußſatz V. 63. führt von jener Gedankenreihe um ſo weiter ab, je mehr er in allgemeiner Form gefaßt iſt. Auch ſcheint mir der Gedanke des verklärten Fleiſches Chriſti dem Joh. auch nach der Auferſtehung durchaus fremd zu ſeyn.

Diejenigen, welche V. 51 ff. von dem geiſtigen Genuſſe des lebendigen Chriſtus in ſeiner heiligen Wirkſamkeit verſtehen, können kaum anders, als in V. 62. ſchon die Aufhebung des Anſtoßes finden. Aber dabey iſt ſchwer zu begreifen, wie daraus, daß Jeſus zum Himmel zurückkehren wird, unmittelbar folgen ſoll, daß das Wort vom Eſſen ſeines Fleiſches und dem Trinken ſeines Blutes nur von der geiſtigen Gemeinſchaft mit ihm im Glauben zu verſtehen ſey. Es fehlen, um dieſe Folgerung beſtimmt hervortreten zu laſſen, Mittelgedanken, welche durch nichts angedeutet ſind. Iſt V. 63. das Regulativ für das richtige Verſtändniß der bildlichen Rede, ſo reichte dieſer Kanon vollkommen aus, und es bedurfte der dunklen Hinweiſung auf die Himmelfahrt nicht. Aber drückt V. 63. auch wirk-

lich jenen Kanon bestimmt aus? Man kann πν. und σὰρξ an sich auf den Unterschied zwischen Geist und Buchstaben beziehen, aber in diesem Falle würde man doch statt ζωοπ. eher ein Wort erwarten, wodurch ausgedrückt würde, der Geist enthalte die Wahrheit. Wird aber ζωοπ. einmahl so genommen, daß es die belebende Kraft des geistigen Sinnes bezeichnet, so muß man de Wette Recht geben, daß der entsprechende Gegensatz ἡ σὰρξ ἀποκτείνει 2 Kor. 3, 6. seyn müßte. Auch ist die Anwendung des Kanons auf die Worte Christi nicht so ausgedrückt, daß man unmittelbar den Gedanken erkennen könnte, die Worte Jesu seyen geistig zu verstehen. Immer liegt im Context ein Gegensatz zwischen den Worten und dem Fleische Christi, der in jener Auslegung zu keinem rechten Verständnisse gelangen kann.

V. 64. bemerkt Joh., daß Jesu strafendes Wort ἀλλ' εἰσὶν — aus seinem höheren Wissen zu erklären sey, daß er nemlich von Anfang (ἐξ ἀρχῆς, von dem Anfang der Jüngerschaft) an gewußt habe, wer unter seinen Jüngern nicht gläubig sey und wer ihn verrathen werde, vergl. 2, 24. 25. Wegen V. 71. gedenkt hier Joh. gleich des Verräthers. So wußte Jesus das Gegenwärtige, τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες, und das Zukünftige, τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν.

V. 65. macht die Unterbrechung durch die eingeschaltete Bemerkung V. 64. das καὶ ἔλεγε nothwendig. Durch διὰ τοῦτο schließt sich der Ausspruch unmittelbar an V. 64. οἳ οὐ πιστ. an. Μου hinter πατρὸς fehlt BCDKLT. 28. 124. u. s. w. und ist mit Recht von Lachmann ausgestoßen. Zu δεδομένον — ἐκ τοῦ πατρὸς vergl. 3, 27. δεδ. ἐκ τ. οὐρανοῦ. In dem ἐκ liegt nur im Allgemeinen der Ursprung, die Quelle. Die Thätigkeit Gottes im Geben selbst würde durch ὑπὸ ausgedrückt seyn.

V. 66. ist die unmittelbare Bestätigung von V. 64. Statt dem verständigenden Worte Jesu V. 62. und 63.

nachzugehen, und so das Aergerniß in sich zu heben, fühlen sich viele der Jünger, eben weil sie nicht glauben, nur noch mehr abgestoßen, und geben von dem Augenblicke (ἐκ τούτου, vergl. 19, 12.) auch die äußere Nachfolge ganz auf. Ἀπέρχεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω, 18, 6. von dem eigentlichen Zurückweichen gebraucht, vergl. 20, 14. στρέφ. εἰς τὰ ὀπίσω, Mark. 13, 16., bezeichnet hier die Aufhebung der inneren und äußeren Nachfolge oder Begleitung, οὐκέτι μετ' αὐτ. περιεπάτουν, vergl. Ps. 44, 19. 78, 57. ἀποστῆναι εἰς τὰ ὀπίσω.

V. 67. Jesus steht hier mit seinen Jüngern überhaupt auf einem kritischen Puncte. Der Gedanke seines Todes zerstörte in vielen den bloß sinnlichen Glaubensanfang. Was nicht innerlich fest war im Glauben, mußte, ja sollte abfallen. Den Grund der Kirche konnte er nur mit treuen, innerlich festen Gemüthern legen. So richtet er, durch die Erfahrung vom Abfall V. 66. schmerzlich gestimmt, auch an die Zwölfjünger die prüfende Frage, μὴ καὶ ὑμεῖς u. s. w. In dem fragenden μὴ liegt nach der Regel die Voraussetzung der verneinenden Antwort: Ihr wollt doch nicht auch weggehen? Jesus konnte, da er ja wußte, was in dem Menschen war, allen zutrauen, daß sie bleiben würden, bis auf einen. Aber es wurde je länger je mehr nothwendig, daß die Jünger den Abfallenden gegenüber sich klar darüber aussprachen.

V. 68. 69. Nach seiner raschen Art antwortet Petrus im Namen aller; von Judas wußte er nichts. Οὖν schon von Griesbach ausgestoßen, fehlt BCKL 1. 33. 69. u. a. in der Peschito und mehreren Morgenl. Uebersetzungen, auch Verc. Brix. Joh. liebt es wohl in solchen Verbindungen, aber man hat es eben deßwegen auch gesetzt, wo es Joh. in rascher Aufeinanderfolge der Momente, wie hier, nicht setzt. In der Erklärung des Petrus V. 69. lautet der gewöhnliche Text: ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Allein statt Χριστός, ὁ υἱὸς lesen

BCDL Copt. Cant. Nonnus, Cosmas: ἅγιος, und τοῦ ζῶντος lassen dieselben Auctoritäten, nebst einigen andern, aus. Dieß letztere verräth sich leicht als ein Zusatz aus dem parallelen Bekenntniß des Petrus Matth. 16, 16., vergl. hier V. 57. Was aber ἅγιος betrifft, so ist zwar diese Bezeichnung des Messias dem Joh. nicht sehr geläufig, obwohl nicht fremd, aber eben dieß spricht für die Echtheit. Man sieht deutlich aus den Auctoritäten, wie die lect. vulg. glossenartig entstanden ist. Sahid. hat Χριστὸς ἅγιος, Verc. und einige Handschriften bey Matthäi haben υἱός, um τοῦ θεοῦ deutlicher zu machen, und Aeth. hat sogar Christus sanctus filius. Demnach haben Griesbach und Lachmann mit Recht die kürzere Formel ὁ ἅγιος τ. θεοῦ aufgenommen. Diese Bezeichnung des Messias findet sich Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. AG. 4, 27. Apok. 3, 7. Joh. gebraucht 1 Brief 2, 20. ὁ ἅγιος von Christus und im Ev. 10, 36. erklärt er sogar den Begriff von ὁ ἅγιος τ. θεοῦ.

Das Bekenntniß des Petrus knüpft V. 68. unmittelbar an die Frage V. 67., und mittelbar an das Wort Christi V. 63. an, woraus ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις zu erklären ist. Im unmittelbaren Eindruck der Wahrheit und Liebe Christi, spricht Petrus: Wir weggehen von Dir? Zu wem denn sollen wir gehen, um das Messianische Leben zu haben? Du hast Worte des ewigen Lebens. Und wir haben eben deßhalb geglaubt und erkannt, daß Du der Heilige Gottes bist.

Die Perfecta πεπιστ. κ. ἐγνώκ. drücken den bereits gewordenen Zustand des Glaubens und Erkennens aus. Nach Joh. sind Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes die beyden wesentlich zusammengehörigen Seiten der Ueberzeugung, welche sich so zu einander verhalten, daß in dem Glauben das Erkenntniß und in diesem jener mitgesetzt wird. Daher Johannes bald das Glauben, bald das Erkennen allein setzt, als gleichgeltende Ausdrücke der religiösen Ueberzeugung. Er unterscheidet zwar die verschiedenen

Grundbegriffe des Glaubens und Erkennens, jenes ist ihm vorzugsweise der Willensact des Vertrauens, dieses vorzugsweise der theoretische Proceß der geistigen Wahrnehmung und Einsicht in die Wahrheit, *διάνοια ἵνα γινώσκωμεν* 1 Joh. 5, 20., und hiernach gebraucht und formulirt er auch beyde verschieden. Aber in der vollen Christlichen Ueberzeugung denkt er beydes vereinigt, dergestalt daß, wie hier, dem Glauben das Erkennen, so 1 Joh. 4, 16., umgekehrt, dem Erkennen das Glauben folgt. In jeder wahren Erkenntniß Christi ist schon Glauben, und in jedem wahren Glauben an Christum Erkenntniß.

Unverkennbar ist die Aehnlichkeit dieses Bekenntnisses des Petrus mit dem Bekenntnisse Matth. 16, 16. Auch dort spricht Jesus im Zusammenhange der Unterredung von seinem Tode. Aber sey es, daß Matthäus dort verschiedene Reden Jesu combinirt, oder eine wirklich andere Unterredung mittheilt, der Zusammenhang und die Verhältnisse des Gesprächs sind ganz andere. Auf keinen Fall darf die neuere Kritik aus der Aehnlichkeit schließen, daß wir hier nur eine Johanneische Variation über das synoptische Thema haben.

V. 70. antwortet Jesus, theils um seine Frage V. 67. zu rechtfertigen, theils um die Erklärung des Petrus V. 68. 69. auf ihr wahres Maaß zurückzuführen: Habe ich nicht Euch, die Zwölfe, erwählt? und doch (*καὶ ὅμως* erklärt Euthymius) ist aus Eurer Zahl (*ἐξ ὑμῶν*) Einer ein (verrätherischer) Feind, *διάβολος*.

Der Nachdruck liegt sowohl auf *τοὺς δώδεκα*, vergl V. 71., als auf *ἐγὼ ἐξελεξάμην*. Jesus hatte sie erwählt aus der Welt zu näheren Freunden, vergl. 13, 18., zu Zwölfaposteln. Und selbst in diesem kleinen, engeren Kreise fand sich ein Verräther. War dieß möglich, wenn sie alle so festen Glauben hatten, wie Petrus voraussetzt? Der volle, feste Glaube der anderen hätte in geschlossener Gemeinschaft jeden einzelnen vor Abfall bewahren müssen. So

liegt in dieser Frage neben einer gewissen Wehmuth zugleich eine Aufforderung an die Jünger zu immer festerem Glauben, für Judas aber, wenn er irgend etwas von lebendigem Glauben hatte, eine Mahnung zur Buße.

Von *διάβολος* kennt schon Euthymius die zwiefache Erklärung, *διαβολικός, τοῦ διαβόλου ὑπουργός*, und *ἐπίβουλος*. Je nachdem man von dem besonderen neutest. Begriff *ὁ διάβολος*, oder von dem allgemeinen Griechischen (Verleumder, Angeber) oder auch Hebr. Begriff (שָׂטָן) 1 Sam. 29, 4. 1 KK. 5, 4. LXX *ἐπίβουλος* (18.) 11, 14. LXX *Σατάν*, Esth. 7, 4. 8, 1. wo *διάβολος* für צַר und צוֹרֵר, ausgeht, entsteht die eine oder andere Auslegung. Nach der ersteren würde der Charakter oder die Ursach des Bösen in Judas ausgedrückt seyn. Aber während diese Auslegung dem Gedanken nach durch Joh. 13, 2. 27., in sprachlicher Hinsicht aber durch Matth. 16, 23. gerechtfertigt zu werden scheint, widerspricht erstlich der Zusammenhang, worin weit mehr liegt, das Verhältniß des Judas zu Christo zu bezeichnen, als die Art und Ursach des Bösen in ihm, sodann der besondere Sprachgebrauch des Johannes, der den Begriff des *διαβολικὸς* oder *διαβόλου ὑπουργὸς* nicht durch *διάβολος*, sondern durch *τέκνον* oder *υἱὸς διαβόλου* auszudrücken pflegt, vergl. 8, 44. 1 Br. 3, 10. Jesus nennt auch 17, 12. den Judas nicht *τέκνον διαβόλου*, sondern *υἱὸς τῆς ἀπωλείας*. Wir ziehen also vor, *διάβολος* als Ausdruck des feindlichen oder verrätherischen Verhältnisses zu Christo zu nehmen.

V. 71. Joh. schließt mit der Erklärung, daß Jesus mit dem *διάβολος* den Verräther Judas gemeint habe, *ἔλεγε*, vergl. Mark. 14, 71. Er nennt ihn mit seinem vollen Namen *Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτην*, zum Unterschiede von dem andern Apostel Judas 14, 22. vergl. Luk. 6, 16. Während man darüber einig ist, daß der Beyname etymol., durch אִישׁ קְרִיּוֹת, Mann aus Karioth, im Stamme Juda, vgl. Josua 15, 25., zu erklären sey, wie *Ἰσταβος*

Joseph. Arch. 7, 6. l. von אִישׁ קְרִיּוֹת, — ist streitig, ob Judas oder sein Vater Simon den Beynamen hatte. Statt *Ἰσκαριώτην* liest nemlich Lachmann nach BCGL *Ἰσκαριώτου*. Eben so haben BCLM und mehrere Minuskeln 13, 27. Zwar K. 13, 2. läßt sich wegen der Construction nicht entscheiden, ob *Ἰσκαριώτου* Beyname des Vaters, (*Σίμωνος*) oder des Judas selbst ist. Aber 14, 22. steht, wenn die Stelle sonst echt ist, *Ἰσκαριώτης* als Beyname des Judas fest. Schon Bengel zog in unserer Stelle *Ἰσκαριώτου* vor, auch weil vor der gewöhnlichen Lesart *τὸν* nicht fehlen dürfe. Indessen ist schwer, die von den meisten Handschriften überall in den Evangelien behauptete Lesart, wonach Judas selbst den Beynamen führt, zu verwerfen, um so schwerer, da das vorangehende *Σίμωνος* leicht den Genitiv *Ἰσκαριώτου* nach sich zog. Was den vermißten Artikel *τὸν* betrifft, so haben Mark. 3, 19. Luk. 6, 16. den Beynamen auch ohne Artikel. Endlich scheint viel natürlicher, den Judas selbst, als den Vater durch den Beynamen zu markiren.

Statt *ἤμελλεν* liest Lachmann nach BCL 1. 124. u. a. *ἔμελλεν*, (wie 6, 6.) während er 4, 47. 11, 51. 12, 33. 18, 32. *ἤμελλεν* behält. Die Codices schwanken überall im N. T. zwischen *ἔμελλεν* und *ἤμελλεν*. Ja dieselben haben bald die eine, bald die andere Form. So ist diplomatisch unmöglich zu entscheiden. Aber gewiß hat Joh. immer nur die eine Form gebraucht. Meyer erklärt *ἤμελλεν* von dem Umgehen mit dem Verrath. Auch nach Joh. Sprachgebrauch 6, 15. 7, 35. wäre dieß unbedenklich. Allein erst 13, 2. wird bestimmt bemerkt, daß Judas mit dem Verrath umging. Ging er schon jetzt damit um, so war dieß zu auffallend, um nicht von Joh. bestimmter ausgedrückt zu werden, als durch *μέλλειν*, was wenigstens 12, 4. von der Zukünftigkeit des Verraths schlechthin gebraucht ist. De Wette versteht unter *ἤμελλεν* das Sollen nach des Schicksals Willen. So scheint

ἤμελλεν auch 7, 39. 11, 51. 12, 33. 18, 32. gebraucht zu seyn. Allein, obwohl nach 13, 18. der Verrath zur Erfüllung der Schrift geschieht, so ist doch jener classische Begriff des μέλλειν überhaupt dem Johannes fremd. Das göttliche Sollen drückt er durch δεῖ aus 3, 14. Wenn er 6, 64. das bloße Futurum ὁ παραδώσων gebraucht, so kann ἤμελλεν nicht viel anderes sagen. Aber παραδώσων ist nur das Futurum im Unterschiede von der Gegenwart. In ἤμελλεν, hier und 12, 4. 7, 39. 11, 51. 12, 33. 18, 32. liegt, wenn ich so sagen darf, die pragmatische Zukunft, d. h. die Zukunft als bestimmter Endpunct einer Entwicklungsreihe. *Εἷς ὤν* (welches letztere Lachmann nach BC* DL auslässt, vgl. 12, 4.) ἐκ τῶν δώδεκα drückt, entsprechend dem Worte Christi V. 70., den Contrast aus zwischen dem Verrath und der Zwölfjüngerschaft.

Das hier entstehende Räthsel, wie Jesus von Anfang vorherwissen, daß Judas ihn verrathen werde, und doch denselben in seiner Jüngerschaft bis zuletzt dulden konnte, löst sich dadurch, daß man die hier concentrirte Reflexion des Johannes darüber in ihre historischen Momente auseinander legt. Auch nach der synoptischen Darstellung macht Jesus den Eindruck eines heiligen Mannes, der mit klarem Blick in die Verhältnisse seines Berufs sein Werk begann. In diesen Verhältnissen mußte er von Anfang an auf Feindschaft und Widerspruch allerley Art rechnen, in weiteren und engeren Kreisen. In jedem großen Manne wohnt ein prophetischer Geist. Jesus bedurfte nur dieses allgemeinen Vorzugs großer Männer, um vorherzusehen, daß nicht alle, welche sich nach dem ersten Eindruck, den er machte, an ihn anschlossen, ihm treu bis ans Ende bleiben würden. Wir meinen jetzt zunächst den Abfall im weiteren Jüngerkreise. Hier war der Abfall wahrscheinlicher, als im engeren. Aber was schützte den engeren Kreis davor? Dieser Kreis war eine Auswahl. Jesus wird allerdings die Empfänglichsten ausgewählt haben. Aber er

suchte nicht bloß, er fand auch, was ihm gegeben war, sich ihm anbot. Auch wählte er keine fertigen Apostel aus. Er wollte sie erst dazu erziehen. Seine Erziehung war eine freye und freymachende, die Selbsterziehung anregende. Eine solche erreicht ihr Ziel am sichersten, aber schließt sie schlechthin alles Mißlingen aus? Läßt es die menschliche Sünde oft selbst der Erziehung Gottes mißlingen, wie sollte die Erziehung Jesu an den Zwölfjüngern alles Mißlingen ausschließen? Er wundert sich, klagt zuweilen über alle, daß sie noch nicht weiter sind, ihn oft so mißverstehen. So lange aber Glauben und Erkennen V. 69. in den Zwölfjüngern noch nicht vollendet war, blieb auch Abfall unter ihnen möglich. Abfall und Verrath sind nur stufenweise verschieden; unter gegebenen Verhältnissen konnte der Abfall selbst des nähern Jüngers, positive Feindschaft, Verrath werden. Bemerkte nun Jesus in der Seele des Judas den Keim des Abfalls, der Feindschaft, so konnte er die mögliche Erstickung desselben nur von der fortwährenden Gemeinschaft mit ihm hoffen. Ausstoßung mußte das Uebel ärger machen. Wie Jesus in Petrus den Fels der Kirche im Keim ἐξ ἀρχῆς erkannte, so wird er auch im Judas gleichsam den entgegengesetzten Endpunct seiner Jüngerschaft, wo sie mit dem κόσμος gefährlich zusammenhing, von Anfang an bemerkt haben. Dem heiligen Blicke konnte der böse Keim so wenig entgehen, wie der gute. Aber erst jetzt, in diesem kritischen Momente, wo so viele ihn verließen, schauet sein prophetischer Geist in Judas bestimmt den künftigen Feind. Früher hat er es nicht ausgesprochen, wohl auch nicht gedacht. Man beachte, daß Jesus ihn nicht bestimmt Verräther nennt. Das thut nur Johannes in seiner Reflexion, nach späterer Erfahrung. Aber der entstehende Feind oder Abtrünnige im engeren Kreise konnte unter gegebenen Verhältnissen leicht auch Verräther werden. So lange aber der Abfall nur im dunklen Werden war, blieb die Möglichkeit der Umkehr. Darum behält ihn Jesus

noch fortwährend in der Gemeinschaft [1]). Dieß ist die Lösung, so weit an dieser Stelle das Räthsel hervortritt.

VII, 1. — VIII, 59.

Jesus am Laubhüttenfeste in Jerusalem. Sein Auftreten und Reden im Tempel.

Von dem, was 7, 1. — 11, 57. erzählt wird, schweigen die drey ersten Evangelisten fast gänzlich. Indessen bieten sich in den Synoptikern einige parallele Puncte dar, welche zu dem Versuch einer harmonistischen Combination reizen.

Nach Johannes verläßt jetzt Jesus Galiläa auf immer. Einen letzten Aufbruch Jesu aus Galiläa erzählen auch die Synoptiker Matth. 19, 1. Mark. 10, 1. Luk. 9, 1. Diese Parallele ist sicher, aber es ist eben nur ein Anfangspunct. Zu genaueren Parallelen ladet uns besonders Lukas ein, in dem ihm meist eigenthümlichen Abschnitte 9, 51. — 19, 48.

Hier giebt Lukas einen wahrscheinlich zusammengesetzten Reisebericht von mehr als einer Reise Jesu nach Jerusalem [2]). K. 9, 51. bricht Jesus aus Galiläa nach Jerusalem auf, ohne dahin wieder zurückzukehren. K. 13, 22. 31. ist wohl von demselben Aufbruche zu verstehen, so wie 17, 11. von dem Fortschritte dieser Reise aus Galiläa. K. 19, 29 ff. aber zieht Jesus, nicht unmittelbar aus Galiläa, sondern anderswoher kommend, zum letzten Pascha in Jerusalem ein. Joh. erzählt 10, 40. vergl. 11, 54., daß Jesus zu seinem letzten feyerlichen Einzug in Jerusalem nicht aus Galiläa, sondern Peräa kam, ferner, daß er von dem Laubhüttenfeste nicht nach Galiläa zurückging, sondern sich wahrscheinlich bis zur nahen Kirchweih (im December) in oder bey Jerusalem aufhielt, viel-

1) Vergl. Ullmann über die Sündlosigkeit Jesu S. 119 ff.

2) S. Schleiermachers krit. Versuch über die Schriften des Lukas. Bd. 1. S. 158 ff.

leicht auch in Peräa, 10, 40. (πάλιν). Gewiß ist, daß er nach den Enkänien nach Peräa ging, 10, 40., bald sich verbergend, bald wieder hervortretend, je nachdem die Umstände es geboten [1]).

Also Joh. 7, 1. — 10. trifft mit Luk. 9, 51. Matth. 19, 1. Mark. 10, 1. zusammen. Was Matth. 15, 1. bis 19, 1. Mark. 8, 1. bis 10, 1., so wie Luk. 9, 18. bis 51. erzählen, und was sonst von später mitgetheilten Erzählungen hieher zu gehören scheint, fällt in die Zeit, die Johannes 7, 1. 2. bezeichnet.

Weiter aber in der harmonistischen Combination zu gehen, und genauer bestimmen zu wollen, wie sich die einzelnen Erzählungen jener ungefähr parallelen synoptischen Abschnitte pragmatisch an einander und mit der Johanneischen Erzählung zusammen reihen, ist uns nicht erlaubt. Denn obwohl sich Luk. 18, 31. — 19, 29. eine geordnetere Reihenfolge der Begebenheiten entdecken läßt, so fehlt doch Luk. 9, 51. — 18, 30. stellenweise der genaue chronologische Zusammenhang gänzlich. Späteres und Früheres, was sich auf den Reisen Jesu von Galiläa nach Jerusalem zutrug, ist hier unter einander gestellt. Nach der Meinung älterer Chronologen soll Luk. 13, 22. mit Joh. 10, 22. und 17, 11. mit Joh. 12, 1. parallel seyn, und alles, was Matth. 16, 13 ff. bis 20, 34. vergl. Luk. 9, 18. — 18, 28. und Mark. 8, 27. — 10, 52. erzählt, entweder ganz zwischen Joh. 10, 40. und 11, 1. 12, 1. eingeschoben, oder theils vor 10, 22., theils hinter 10, 40.,

---

1) Paulus nimmt in s. exegetischen Handbuche Bd. 2. S. 290 ff., an, daß Jesus sich nach dem Laubhüttenfeste nicht nur aus Jerusalem, sondern auch aus Judäa entfernt habe, und nach Galiläa zurückgekehrt sey, weil die unmittelbare Beziehung von 10, 25. auf seine Erklärung am Laubhüttenfeste, daß er der Messias sey, 9, 37. 40. (?), und 10, 31. auf das λιθάζειν 8, 59. andeute, daß in der Zeit zwischen ihm und den Judäern nichts vorgegangen sey. Aber beyde Stellen können nur beweisen, daß Jesus zwischen dem Laubhüttenfeste und den Enkänien nicht in Jerusalem blieb.

theils endlich zwischen 11, 54. 55. vertheilt werden. Diese Vermuthungen aber sind längst dem Vorwurfe der unkritischen Uebereilung und Willkühr erlegen.

Aus der Art, wie Johannes bis 12, 50. die Reden und Thaten Jesu auswählt und zusammenstellt, sieht man, daß sein Hauptaugenmerk war, zu zeigen, wie der tödtliche Haß der ungläubigen Juden von 5, 18. her reißend zunahm und nicht eher ruhte, als bis sie ihn, da seine Stunde gekommen war, ans Kreuz geschlagen hatten. Mehr, als bisher, wird Kap. 7. und 8. die Erzählung dramatisch, durch verschiedene Scenen belebt.

VII, 1 — 13.

Jesus geht später als seine Verwandte und heimlich zum Feste nach Jerusalem. Damahlige Urtheile im Volke über ihn.

V. 1. Nach BCDGLK 13. 1. 69. 116. 124. u. a. liest Lachmann *καὶ μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰ.*, statt des gewöhnlichen *καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα*. Wäre *καί*, was C* D Vulg. fehlt, unecht, so hätten wir hier ganz die gewöhnliche Joh. Formel 3, 22. 5, 1. 6, 1. An *μετὰ ταῦτα* stießen sich 47. 235. 241., welche es auslassen, während Cod. 28. *μετ' αὐτῶν* (den Zwölfen 6, 71.) hat. In der That ist die Verknüpfung auffallend. Jesus war wohl schon vor der Speisung in Galiläa umhergezogen. Wie kommt Joh. dazu, jetzt zu bemerken, daß Jesus nach der Speisung in Galiläa und nicht in Judäa verweilte? Daß man ihm in Jerusalem nach dem Leben trachtete, wußte Jesus schon 6, 1., als er nach Galiläa kam. Eher dort 6, 1., als hier, erwartet man diese Bemerkung. Alex. Schweizer[1]) gründet hierauf einen Hauptbeweis dafür, daß 6, 1–26. spätere Einschaltung sey. Er sagt, die Erbitterung der Juden, welche Jesum bewog, in Galiläa zu verweilen, sey nicht K. 5., sondern erst durch

1) Am a. O. S. 88 f.

die in Jerusalem gehaltene Rede 6, 27 – 71. recht begründet worden; während man bey der gewöhnlichen Ansicht von der Integrität des Ev. K. 7, 1. gar keinen pragmatischen Zusammenhang gewinnen könne, bekomme die Stelle nach seiner Hypothese den sehr guten Sinn: Der bisher in Jerusalem lehrende Jesus wollte dießmahl nach dem Festbesuche nicht wie 3, 22. (vergl. 10, 40. 11, 54.) in der Landschaft Judäa umherziehen, sondern der Nachstellungen der Judäer wegen hielt er sich herumziehend in Galiläa auf. — Diese Verbindung ist an sich sehr wahrscheinlich; sie hebt auf den ersten Anblick die Schwierigkeit der Stelle völlig. Wem dabey auffallend ist, daß Joh. von dem Galiläischen Aufenthalte so gar nichts erzählt, dem wird Schweizer antworten, der Evangelist habe auch ursprünglich gar keine Galiläischen Geschichten und Reden mittheilen wollen; er setze diese aus der allgemeinen Tradition als bekannt voraus. Indessen, so lange wenigstens problematisch bleibt, ob 6, 1 – 26. eingeschaltet, oder authentisch ist, muß versucht werden, 7, 1. im vorhandenen Zusammenhange zu verstehen. Wie, wenn man 7, 1. mit 6, 4. in Verbindung setzt? Nach 6, 4. war Osterzeit, als Jesus das Volk speiste und in Kapernaum lehrte. Es war zu erwarten, daß Jesus mit nach Jerusalem zum Pascha zog. Aber er blieb dieß Mahl weg, um sich den Nachstellungen der Juden, welche sich ja schon 5, 18. deutlich gezeigt hatten, und durch die Rede 5, 19 – 47. nicht besänftigt waren, auf eine Zeitlang zu entziehen. Die Aufregung der Galiläer 6, 14. 15. konnte leicht in Jerusalem am Feste durch seine Gegenwart neu aufleben und zu gefährlicheren Conflicten führen. Deßhalb ging Jesus nicht mit zum Pascha, sondern zog noch eine Zeitlang in Galiläa umher, bis er, unter etwas veränderten Verhältnissen, am Laubhüttenfeste hinaufging. Ein solches auffallend längeres Unterlassen der gewöhnlichen Festreisen nach Jerusalem veranlaßte vielleicht die Brüder zu dem Vorwurf V. 3 und 4. Nur das eine ist bey die-

ser Ansicht bedenklich, daß Jesus dann wider die allgemeine Pflicht die Festreise zum Pascha unterlassen hätte. Indessen hat schon Dr. Winer [1]) bezweifelt, ob damahls die Verpflichtung, alle drey Hauptfeste zu besuchen, (vergl. Exod. 23, 14 ff.) noch so streng gewesen? Gewisse Ausnahmen galten wohl von Anfang an [2]). Aber von den gewöhnlichen kam Jesu keine zu Statten. Es war ein Fall eigener Art. Wenn 11, 56. die Juden vor dem letzten Pascha einander fragen, *τί δοκεῖ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ εἰς τὴν ἑορτήν;* so muß wenigstens Johannes daran gedacht haben, daß Jesus unter den gegebenen Verhältnissen nicht schlechthin verpflichtet war, am Pascha zu Jerusalem zu erscheinen. Die bevorstehende Lebensgefahr am Feste entband ihn auch nach der Volksmeinung von der Verpflichtung zur Festreise. Auch die Brüder wissen hier V. 3. und 4. von keiner unbedingten Verpflichtung Jesu, das Fest zu besuchen.

V. 2. drückt *δὲ* einen gewissen Gegensatz aus gegen V. 1. Laubhütten eins von den drey hohen Festen [3]), welche im Heiligthum zu Jerusalem gefeyert werden mußten, schien dem Herrn die Pflicht aufzulegen, seinen Entschluß V. 1. zu ändern. Aber die Nähe des Festes giebt zunächst auch den Brüdern Veranlassung, zu versuchen, ob sie ihn nicht von seinem Entschlusse abbringen könnten, s. V. 3. *οὖν*.

V. 3–5. Aufforderung und Vorwurf der *ἀδελφοὶ* V. 3. 4. werden verständlicher, wenn man sich erinnert, daß, nach den Mess. Vorstellungen der Zeit, insbesondere die heilige Stadt der Ort war, wo das neue Reich zuerst

1) Bibl. Realwörterb. 1, 433. Anm. 3.

2) Nach Relandi antiquit. sacr. ed. Vogel. p. 257. waren Weiber, Taube, Blinde, Kranke, Knaben, Greise, et quiscunque tandem foret, qui pedibus proficisci Hierosolymas non poterat, nicht verpflichtet.

3) Josephus Archäol. 8, 4. nennt diese *ἑορτὴ* die *ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη*, die Talmudisten חג vorzugsweise.

aufgerichtet, und von wo aus es weiter verbreitet werden sollte s. Luk. 24, 47. AG. 1, 4. 8. Die Brüder (nicht Verwandte, denn dafür hat Joh. *συγγενεῖς* 18, 26., auch nicht Stiefbrüder, wofür nach Joh. kein Grund ist) stehen ganz auf dem Standpuncte des gewöhnlichen Jüdischen Glaubens, der ein glänzendes äußeres Reich erwartet und auf Wunder hält. Ihr Motiv ist weltliche Klugheit, vielleicht auch Eigennutz. Sie wollten von dem Messianischen Bruder sobald als möglich Gewinn haben.

Was für *μαθηταί σου* sind V. 3. gemeint? Nach dem Zusammenhange die Judäischen Jünger, welche sich seit dem ersten Paschafeste 2, 23. in und um Jerusalem zu dem Herrn gehalten hatten. Hiernach möchte man statt oder hinter *καί, ἐκεῖ* vermuthen. Indessen, so leicht sich diese Conjectur auch darbietet, so ist doch in der varia lectio keine Spur davon. Wie der Text jetzt lautet, muß man an einen Gegensatz zwischen den Jüngern und den Brüdern denken. Wenn dann die Galil. Jünger gemeint sind, so kommt man leicht auf die Vermuthung, daß die Brüder wollen, was er bisher nur in engerem Verwandtschaftskreise gethan, solle er auch vor den Galil. Jüngern öffentlich in Judäa thun. Allein Jesus hatte ja 6, 1 ff. in Galiläa öffentlich, im weitesten Volkskreise Wunder gethan. Es müssen also die Jünger in Judäa gemeint seyn. Entweder ist die Lesart falsch, oder der Ausdruck des Joh. ungenau. *Ποιεῖς* drückt die gegenwärtige Wirksamkeit Jesu in Galiläa aus.

Wollte Jesus als Messias allgemein anerkannt werden, that er eben deßhalb Zeichen und Wunder, so mußte er *ἐν παῤῥησίᾳ*, öffentlich [1]) seyn wollen, vgl. V. 10. 11, 54. Kol. 2, 15. Welch ein Widerspruch, meinten die klugen *ἀδελφοί*, bey solcher Absicht sich in dem dunklen Galiläa

1) Vergl. Philo de vict. offer. 12. p. 856. P. *τοῖς δὲ τὰ κοινωφελῆ ὁρῶσιν ἔστω παῤῥησία καὶ μεθ' ἡμέραν διὰ μέσης ἵστωσαν ἀγορᾶς ἐντευξόμενοι πολυανθρώποις ὁμίλοις.*

gleichsam zu verstecken! War Jesus auf dem letzten Pascha in Jerusalem nicht gewesen, hatte er vielleicht gerade um diese Zeit öfter seinen Freunden und Jüngern verboten, den Leuten zu sagen, wer er sey, Matth. 16, 20. Mark. 8, 30. Luk. 9, 21.: so scheint nichts natürlicher, als der Vorwurf der Brüder V. 4.

Periodischer wäre V. 4. gewesen, οὐδείς, — ὃς ζητεῖ, — ἐν κρυπτῷ τι ποιεῖ. Aber Hebräisch ist die losere Construction nicht. Auch der gebildetere Griech. Styl kann dergleichen vertragen. Καὶ αὐτὸς ist nachdrucksvolle Reassumtion des Subjects in οὐδείς. Lateinisch würde der Satz sich ganz gut so ausnehmen: nemo enim clam sua agit, idemque cupit celeber esse, (in ore hominum versari). Deutsch: Niemand handelt im Verborgenen, und strebt doch zugleich (καί) nach Oeffentlichkeit. Gerade in dieser parataktischen Periode tritt die verkehrte Verbindung so widersprechender Dinge mehr hervor. Kling [1]) findet in dem αὐτὸς keine Reassumtion des Subjects, sondern einen Gegensatz zu ποιεῖ τι: Niemand thut etwas im Verborgenen und sucht doch selbst öffentlich zu seyn. Aber läßt sich dieser Gegensatz nur irgend klar machen? In jedem öffentlichen oder verborgenen Werke war ja Christus selbst öffentlich oder verborgen. Kling vermißt für unsere Construction Belege. Aber Matth. 12, 50. Mark. 15, 43. reichen hin, um den Reassumtionsgebrauch von αὐτὸς zu belegen. — Lachmanns Lesart αὐτὸ läßt sich weder diplomatisch (nur B hat es und D* hinter παῤῥησίᾳ), noch syntaktisch rechtfertigen. Der Infinitiv nach ζητεῖν τι ist natürlich immer ein Verbum activum, nie εἶναι. Nur bey ζητεῖ ἵνα wäre αὐτὸ zu ertragen. Das folgende φαν. σεαυτὸν weist auf αὐτός, nicht αὐτὸ zurück.

Die Aufforderung φανέρ. σεαυτ. τ. κόσμῳ (der Jüdischen Welt, dem versammelten Volke am Feste) wird durch

1) S. Studien und Kritik. 1836. Heft 1. S. 153.

εἰ ταῦτα ποιεῖς bedingt. Liegt darin ein Zweifel der ungläubigen Brüder V. 5. an den Werken V. 3.? Euthym. εἰ ταῦτα σημ. ποιεῖς καὶ οὐ φαντάζεις. Mit dem Indicativ des Präsens drückt εἰ hier aus die herrschende Meinung über die Werke Jesu, den objectiven Fall als bedingenden Grund für das φανέρ. Man kann, wie wir hören, ergänzen, da die Brüder vielleicht nicht selbst Zeugen der Werke gewesen waren. Kling meint aber, von den bisherigen faktischen ἔργοις V. 3. könne das hypothetische εἰ τ. π. nicht gesagt seyn, sondern nur von dem ferneren Thun, entweder so: wenn du dieses thust, nemlich nach Judäa gehst und dort Werke verrichtest, oder so: wenn du diese Werke vor deinen Jüngern verrichtest, so magst du dich kund thun u. s. w. Allein wie kann dadurch φανέρ. bedingt werden? Ταῦτα ποιεῖς weist zu bestimmt auf ἃ ποιεῖς V. 3. In diesem Verhältniß ist das bisherige Wirken Jesu die bedingende Voraussetzung der Aufforderung. Aber die Brüder lassen es dahin gestellt seyn, ob das wirklich Messianische Werke sind. Hierauf bezieht sich die Bemerkung V. 5., daß auch die Brüder nicht glaubten.

V. 6. 7. 8. Jesus hatte Ursache zu fürchten, daß wenn er mit seinen Brüdern gleich im Anfange des Festes zu Jerusalem erschiene, seine Feinde leichtes Spiel mit ihm haben würden. Da nun seine Stunde noch nicht gekommen war, sich dem tödtlichen Hasse der Welt bloß zu stellen, so wollte er sich nicht eher in Jerusalem zeigen, als bis die Anzahl der ihm günstigen Galiläer daselbst so groß seyn werde, daß das Synedrium sich fürchten müßte, Hand an ihn zu legen. Dieß ist der pragmatische Grund der Antwort Jesu, worin er der weltlichen Klugheit der Brüder die höhere Klugheit des Berufs entgegenstellt.

Ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν, vgl. V. 8. οὔπω πεπλήρωται, erinnert an den Joh. Begriff der ὥρα des Leidens und Sterbens V. 30. Allein dazu schickt sich ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος nicht. Di:

Beziehung von καιρὸς ὑμέτερος braucht nicht gerade dieselbe zu seyn wie ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς, aber sie muß damit analog seyn. Andere, wie Euthymius, verstehen καιρὸς beydemahl von dem ἀναβαίνειν εἰς τὴν ἑορτήν, vgl. V. 3. Aber πάντοτε bey ὑμέτερος widerspricht. Auch wäre die Antwort so zu nichtssagend. Das Richtige ist, καιρὸς beydemahl auf φανέρ. σεαυτ. τῷ κ. V. 4. zu beziehen. Ihr könnt, sagt Jesus, zu jeder Zeit ohne alle Gefahr der Welt Euch zeigen. Da Ihr selbst noch zur Welt gehört, kann dieselbe auch Euch nicht hassen (vergl. 15, 19. 17, 14. 16.). Mich aber, der ich nicht zur Welt gehöre (vergl. 15, 19.), mich haßt sie natürlich, weil ich, als das Licht der Welt 3, 19., Zeugniß gebe, (ἐλέγχω αὐτὸν lieset Chrysostomus, erklären Nonnus und Theophylakt, ἀποδεικνύω Euthymius,) daß ihre Werke bös sind, während sie freylich mich als Uebertreter des Gesetzes und Verführer des Volkes verfolgen zu müssen meint. Ihr gehet jetzt hinauf zum Feste ohne Gefahr V. 8.; ich bleibe noch hier V. 9., weil meine Zeit, mich der Welt mit Gefahr des Lebens zu zeigen, noch nicht erfüllt ist.

Das Hebraisirende πεπλήρωται V. 8., entspricht dem Griech. πάρεστιν, ἕτοιμος V. 6. Der καιρὸς V. 8. scheint mir durch das Voraufgegangene V. 7. die Nebenbedeutung der Leidensstunde zu bekommen.

Statt οὔπω vor ἀναβαίνω, der gewöhnlichen Lesart der meisten Auctoritäten, worunter BT, lesen DK, Epiphanius, Cyrill, Chrysostomus, und von den Uebersetzungen die Copt., Aeth., Pers. und It. (in einigen Handschr.) u. a. οὐκ. Schon Porphyrius [1]) las so und machte deßhalb dem Herrn den Vorwurf der Veränderlichkeit und Wankelmüthigkeit, weil er V. 10. wirklich zum Feste nach Jerusalem gegangen sey. Man könnte sagen, eben der scheinbare Widerspruch zwischen V. 8. und 10. habe der

1) Hieronym. c. Pel. 2.

Lesart οὔπω Daseyn und Ansehn gegeben. Auch 6, 17., wo οὐκ für οὔπω steht, geben mehrere Handschriften, BDL, 33. u. a. statt des wohlbeglaubigten οὐκ das erklärende οὔπω. Das schwierigere οὐκ verdient den Vorzug, weil leichter erklärlich ist, wie οὔπω in den Text gekommen, als umgekehrt. Griesbach hat deßhalb οὐκ aufgenommen, während Lachmann οὔπω beybehält. Der Widerspruch zwischen V. 8. und V. 10. verschwindet, sobald man mit Chrysostomus νῦν hinter ἀναβαίνω ergänzt, oder das Präsens streng faßt, wozu der Zusammenhang ein unbestreitbares Recht giebt. Das erste ταύτην V. 8. ist von Lachmann nach den Auctoritäten mit Recht ausgestoßen. Das zweyte, beglaubigt, drückt die bestimmtere Beziehung aus, daß Jesus auf dieses Fest gerade noch nicht hinaufgehen will.

Bauer verwirft jede Auflösung des Widerspruchs, als apologetischen Nebel. Nach Bauers unfehlbarem Begriff hat Jesus V. 8. mit kategorischem Präsens, ohne alle apologetische oder Jesuitische Hinterhaltigkeit, den Brüdern erklärt, es sey seine Aufgabe und Bestimmung, gar nicht auf dieses Fest zu gehen, sondern erst dann dem Hasse der Welt entgegen zu treten, wenn die von Gott bestimmte Zeit da sey. Nun aber der Widerspruch V. 10.? Dieser sey nicht aufzuheben, aber genetisch zu erklären. Nemlich so: der Evangelist liebe einerseits den Herrn so darzustellen, wie er nur dem göttlichen Rathschlusse folgend jeden äußeren Antrieb auch von den nächsten Verwandten (2, 4.) abweise, anderseits aber hätte er doch denselben gern in das folgende Gespräch und in mehrere Collisionen mit den Volkspartheyen verwickeln wollen, und so habe er ihn dann nach Jerusalem zum Feste gehen lassen. — So vertreibt ein Nebel den andern, der kritische den apologetischen! Was für ein nebelhafter Evangelist! V. 10. hat er schon wieder vergessen, was er den Herrn V. 8. hat sagen lassen, und das ist derselbe Schriftsteller, der künstlich componirt und be-

stimmte Charakterzüge Christi ausdenkt und durchführt, der alles aufbietet, um Christum als Heiligen zu verherrlichen, ihn so oft von der Wahrheit sprechen läßt, und ihm doch innerhalb einiger Verse einen unsittlichen Widerspruch in Worten und Werken aufbürdet, den selbst der kritische Begriff nicht aufzulösen vermag. Daß Jesus eine ähnliche Aufforderung der Brüder auf Antrieb einer höheren Stimme abgewiesen, soll allenfalls möglich seyn, aber so höhere Stimmen seyen auch wieder bey der Klarheit Jesu schwerlich anzunehmen. Einerseits soll der Evangelist vorausgesetzt haben, Jesus lasse sich durch sein Dämonium bestimmen, nicht vor der Zeit nach Jerusalem zu gehen, anderseits aber, daß er auch bey der drohendsten Gefahr nach der heiligen Stadt zum Feste gewandert sey; aber am Ende soll er wieder eins über dem andern vergessen. So legt die Kritik ihre eigenen Nebel und Leichtsinnigkeiten in den Schriftsteller hinein, um nur einem klaren historischen und exegetischen Verhältnisse nicht die Ehre zu geben.

V. 9. behält Lachmann gegen Griesbach δὲ bey. DK und mehrere Minuskeln lassen es aus, weil man es nicht erwartet, sofern es einen Gegensatz auszudrücken scheint. Aber es bezeichnet auch oft nur den Fortgang der Erzählung. Vergleicht man 9, 6. 11, 28. 43. 13, 21. 18, 1. 20, 14., so scheint nicht Joh. Art zu seyn, in solchen Fällen δὲ zu setzen. Statt αὐτοῖς lesen D* KLT und mehrere Minuskeln, auch die Kopt. Sahid. Arm. Uebersetz. und die Vulgata αὐτός. Wenn dieß nicht ursprünglich ein Schreibfehler ist, so ist es eine Correctur, um den Gegensatz gegen die Brüder V. 10. mehr hervorzuheben.

V. 10. Im Zusammenhange der Erzählung steht ἀνέβησαν plusquamperfectivisch. Οὐ φανερῶς, nicht in dem gewöhnlichen Karavanenzuge und auf dem gewöhnlichen Wege. Vergleichungsweise sagt Joh. ὡς ἐν κρυπτῷ. Man konnte dieß Hinaufgehen gleichsam ein verborgenes, heimliches nennen.

V. 11. Die *Ἰουδαῖοι*, vergl. V. 1., verschieden von den Haufen V. 12., sind die Synedristen, die feindlichen. Euthymius: *ὁ λόγος ἐμφαίνει χαύνωσίν τινα τοῦ θυμοῦ.* Das ist zu viel. Nur im Begriff der *Ἰουδαῖοι* liegt das Feindliche der Frage.

V. 12. Der *γογγυσμὸς* vergl. 6, 61. wird von Euthymius richtig von dem *τάραχος* und der *ἀντιλογία* der verschiedentlich urtheilenden Volkshaufen (*ὄχλοι*) verstanden.

Ἀγαθός, im Griech. Sinne, ist, wie der Gegensatz lehrt, ein braver, redlicher Mann, der das Volk nicht täuschen, sondern ihm wohl will. Die Pharisäische Parthey dagegen (aber *δέ*, ohnehin von vielen Handschriften ausgelassen, ist nicht nöthig, Lachmann hat es nur aus BT aufgenommen) nannte ihn einen Volksverführer, Matth. 27, 63., der sich für den Messias ausgebe.

V. 13. Das ungünstige Urtheil hatte keine Ursache, sich zu verstecken, wohl aber die da sagten, *ὅτι ἀγαθός ἐστιν.* Ohne ihre gute Meinung gerade zu verschweigen, wagten sie doch nicht, sich laut und frey zu äußern (*παῤῥησίᾳ λαλεῖν* vergl. V. 26.), aus Furcht vor den Juden V. 1. u. 11.

Bauer [1]) hält auch diese Darstellung von V. 10. bis 36. für einen Knäuel von Voraussetzungen, der, wenn man ihn aufwickle, in einzelne fremdartige Fäden auseinanderfalle.

Es wird von dem Kritiker richtig bemerkt, daß Joh. die tödtliche Katastrophe auf der einen Seite schon als fertig betrachtet, nemlich den Mordanschlag der Juden, auf der andern aber in einzelnen Zügen verräth, daß die Sache noch keinesweges so weit gediehen war. Aber statt zu bedenken, wie der bestimmte Gedanke, Jesum zu tödten, in der Priesterparthey früh entstehen, aber nur allmählig sich feststellen konnte als bestimmter Plan, des Planes Aus-

1) Kritik S. 271 f.

führung aber fortwährend Hindernisse fand, und der tödtliche Kampf zwischen Christus und der Jüdischen Welt sich bald spannte, bald milderte, hält Bauer lieber alles, was der Evangelist in dieser Beziehung erzählt, für reinen historischen Widerspruch. Das günstigere Urtheil des Volkes V. 12. sey zu nichtssagend, um Ursach zu haben, sich zu verstecken, die Obrigkeit aber habe sich dadurch wohl schwerlich zu einem so verzweifelten Entschluß bewegen lassen, Jesum zu tödten. Aber von dem letzteren ist V. 12. gar nicht die Rede. Joh. stellt hier bloß den Gegensatz der günstigen und ungünstigen Stimmungen im Volke im Allgemeinen dar, und das Verhältniß beyder zu der Ansicht des Synedriums. Hier ist kein Widerspruch, sondern das historische Verhältniß in seiner Allgemeinheit ausgedrückt, wie es sich in der That auch in der synoptischen Darstellung zeigt. In der weiteren Erzählung von V. 14. an zeigt Joh., wie jener Gegensatz immer bestimmter und schärfer wird.

VII, 14 — 36.

Begebenheiten seit dem öffentlichen Auftreten Christi in der Mitte des Festes bis zum letzten Tage.

V. 14. Erst um die Mitte des Festes tritt Jesus öffentlich im Tempel auf und lehrt. Ob gerade an einem Sabbat, ob sein Vortrag sich auf einen vorgelesenen Gesetzesabschnitt und auf welchen er sich bezogen habe, läßt sich nicht erkennen.

V. 15. Lachmanns ἐθαύμαζον οὖν nach BDLT und mehreren Minuskeln, Copt. Sahid. Cant. Colb. Corb. Rd. zieht auch Schulz vor. Verwundert fragen die Gelehrten: πῶς οὗτος γρ. οἶδε, μὴ μεμαθηκώς; Jesus war kein Schüler irgend eines Rabbi [1]); er war im Styl der alten Propheten ein θεοδίδακτος V. 16. 17. Wäh-

1) Ueber die Talmud. Fabel, daß Jesus der Schüler eines R. Josua gewesen, s. Lampe's litt. Nachweisung zu d. St.

rend das Volk in ihm einen Propheten zu erkennen geneigt ist, nennen ihn die Schriftgelehrten, denen alles darauf ankam, das Volk über ihn irre zu machen, einen Ungelehrten, der in keiner von ihren Schulen gewesen. Grund genug, ihn zu verwerfen. Das eitle, ehrgeizige Gelehrtenvolk bleibt stumpfsinnig bey seinem Vorurtheile und seiner Verwunderung. *Γράμματα* ohne *ἱερὰ* (vgl. 2 Tim. 3, 15.) sind nicht die heiligen Schriften, diese heißen immer *ἡ γραφή*, sondern die Litteratur (die Gelehrsamkeit) vergl. AG. 26, 24. [1]). Da aber die Jüdischen *γράμματα* sich vorzugsweise auf die heilige Schrift beziehen, so ist die Schriftgelehrsamkeit gemeint, insbesondere die Kunst, die Schrift auszulegen und daraus zu disputiren.

Bauer [2]) greift diese Stelle von ihrer pragmatischen Seite an, indem er sie in folgendes Dilemma bringt. Entweder hatte die Obrigkeit längst den Untergang des Herrn beschlossen, 7, 1., dann aber konnte ihr die Schriftgelehrsamkeit desselben nicht unbekannt geblieben seyn; oder die Oberen bemerkten jetzt erst zu ihrem Erstaunen, wie Jesus die Schrift zu behandeln wisse, dann konnten sie ihn noch nicht für so gefährlich halten, um zu der Einsicht zu kommen, es handle sich um seinen oder ihren Sturz. — Allein dieß ist gar nicht der Pragmatismus der Stelle. Gelehrt oder ungelehrt, galt er den Juden als falscher Messias, weil er das Gesetz Mosis übertrat. Seine Schriftgelehrtheit mochte seine Gefährlichkeit für sie vermehren. Aber unter diesen Gesichtspunct stellt Joh. die Frage V. 15. gar nicht. Nach seiner Darstellung trat Jesu Schrifterkenntniß gerade dießmahl so hervor, daß die Gelehrten sich zu der Frage gedrungen fühlten, wie er dazu gekommen sey. Warum soll dieß kein historisches Factum seyn? Mußte Jesus immer auf gleiche Weise lehren, und die Zuhörer auf

1) S. Kypke Observationes sacr. zu d. St.

2) Kritik S. 273.

gleiche Weise davon afficirt werden? Joh. versteht die Frage der Juden aus der Absicht, Zweifel und Verdacht gegen Jesu Lehre und Ansehn im Volke zu erregen. Unter diesem Gesichtspuncte veranlaßt sie Jesum zunächst zu der folgenden Antwort.

V. 16-18. Allerdings nicht in Euren Schulen habe ich gelernt, was ich lehre. Dennoch ist meine Lehre nicht mein [1]), kein eigenmächtiges Menschenwerk, sondern Gottes Lehre, also die Wahrheit. Aber nur wer aus Gott ist, und seinen Willen thut, kann erkennen, ob meine Lehre aus Gott sey oder nicht. Also prüfet meinen Beruf, meine Sendung nach folgender Regel: Wer ohne wahrhaft göttlichen Beruf, aus eigener bloß menschlicher Vollmacht, lehrt, der sucht auch nur seine Ehre. Wie der Eitle, Ehrsüchtige göttlichen Beruf, göttliches Wort nicht empfangen kann, so ist auch nur derjenige, welcher in Demuth allein die Ehre Gottes sucht, ein wahrhaft von Gott Berufener, und seine Botschaft sonder Trug und Täuschung.

Diese Erklärung bedarf, der früher herrschenden gegenüber, einer besonderen Rechtfertigung [2]).

Θέλειν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιεῖν entspricht dem *ἀγάπην τ. θ. ἔχειν* 5, 42., dem *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι*, vergl. des Ausdrucks und Begriffs wegen 5, 30. 40-44. 6, 38. Hiernach ist *θέλειν τὸ θέλ. τ. θεοῦ ποιεῖν* der willige Gehorsam gegen den göttlichen Willen überhaupt [3]).

---

1) Bauer a. a. O. S. 286. Anm. bemerkt, „davon, daß die Lehre Jesu bloß die seinige sey, hätten die Juden eben so wenig gesagt, als davon, daß sie neu sey". Gesagt allerdings nicht, aber gemeint, indem sie dieselbe als Widerspruch gegen ihre traditionelle Schulmeinung betrachteten.

2) Vergl. vorzüglich Schott über diese Stelle in den opusc. exeget. criticis u. s. w. Tom. I. Comment. 2. p. 58 ff.

3) Aehnlich Chrysostomus hom. 49.: *τί ἐστιν, ἐάν τις τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ; ἐάν τις ἐραστὴς ᾖ τοῦ βίου τοῦ κατ' ἀρετήν, εἴσεται τῶν λεγομένων τὴν δύναμιν, ἐάν τις θέλῃ προσέχειν ταῖς προφητείαις, πότερον κατ' αὐτὰς λαλῶ ἢ οὔ.* Dieselbe Erklärung giebt Euthymius, fügt aber hinzu: *ἡ ἀρετὴ μὲν γὰρ καθαίρει τὸν νοῦν· αἱ προφητεῖαι δὲ διδάσκουσιν αὐτὸν* (näm-

Damit bezeichnet Jesus die Gemüthsverfassung, in der allein möglich sey, den wahren Ursprung, die Wahrheit seiner Lehre recht zu erkennen, also die Grundbedingung des Glaubens an ihn. Andere, vorzüglich ältere Ausleger, verstehen aber unter dem θέλημα τ. θ. ποιεῖν das Glauben an Jesum den Christ, oder die Ausübung des durch denselben geoffenbarten Willens Gottes. So geben sie der Stelle folgenden Sinn: Von dem göttlichen Ursprung meiner Lehre kann sich nur überzeugen, wer dem Willen Gottes gemäß an mich glaubt, und meine Gebote hält; oder, nur durch die unmittelbare Erfahrung des Glaubens und der Ausübung gelangt man zur Einsicht in das Wesen meiner Lehre [1]). Dieß wäre dann der sogenannte innere Erfahrungsbeweis für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthumes. Gewiß giebt es einen solchen. Jesus selbst macht ihn geltend 8, 31. 32. Die Christliche Wahr-

---

lich den Messias) τηλαυγῶς. Die Beziehung des τὸ θέλ. τ. θ. ποιεῖν auf die Beachtung der altest. Weissagungen ist zu speciell, aber richtig, daß diese Worte eine Beziehung haben auf die Schrift d. A. B., als worin der Wille Gottes geoffenbart ist.

1) Gemäß dem Spruche Esaias 7, 9. nach der Sept. sagt Augustin zu der St.: Intellectus est merces fidei. Auf dem Grunde dieses seines hermeneut. Kanons und sich berufend auf 6, 29. erklärt er V. 17. so: Quid est cognoscet? Hoc est, intelliget. Quid est autem: Si quis voluerit voluntatem ejus facere? h. e. credere. Aehnlich Erasmus in s. Paraphrase und Melanchthon, welche beyde die Augustinische Erklärung des ποιεῖν τ. θέλ. mit der des Chrysostomus verbinden. (Melanchthon spielt in der Erklärung geschickt an auf 1 Kor. 2, 14., welche Stelle allerdings hieher gehört). So sagt auch Lampe: Voluntas patris hic est lex fidei. Semler umschreibt V. 17. so: Quicunque igitur experiri audet ipse, animumque omnino adjicit iis rebus, quas commendo, is facile poterit comparare fructus illos, quos e Judaismo ad mentem suam retulit, et istos, quos jam ex mea doctrina cepit. Omnis autem perfectio hominis, quae ei advenit, est a Deo; ergo et mea doctrina Deus utitur ad vestram perfectionem u. s. w. Semlers Erklärung schwankt zwischen der unsrigen und der entgegengesetzten. Entschieden aber für die letztere ist Tittmann Melet. p. 291. ποιεῖν τὸ θέλ. idem est ac ποιεῖν λόγον, ἔχειν τὰς ἐντολάς, τηρεῖν τὰς ἐντολάς.

heit, eben weil sie dem innersten Leben des Menschen angehört, wird nur in dem Grade erkannt, in welchem sie von dem Menschen innerlich erfahren wird. Aber hat Jesus hier davon gesprochen? Aus 6, 29. 40. hat man geschlossen, τὸ θέλημα τ. θ. ποιεῖν sey das Glauben an Jesum den Christ. Allein 6, 29. wird der Glaube wohl ein ἔργον τοῦ θεοῦ, aber nicht τὸ θέλημα τ. θ. genannt, und 6, 40. ist der Wille Gottes, nicht an die Menschen, sondern an Jesus, τὸ θέλ. τ. πατρός μου, dieser, daß der Messias den Gläubigen das ewige Leben geben solle. Ποιεῖν τὸ θέλ. τ. θ. ist wenigstens nicht unmittelbar das Halten der Gebote Christi.

Auch Zweck und Zusammenhang der Stelle führen nicht auf jenen inneren Erfahrungsbeweis. Dieser kann nur den Gläubigen zugemuthet werden, weil er nichts anderes ist, als die Selbstbestätigung des sich entfaltenden Glaubens. Setzt er nun die irgendwie schon geschehene Aufnahme der Lehre Jesu voraus, so konnte Jesus hier die noch Ungläubigen nicht darauf verweisen. Hätte er diesen zugemuthet, vor allen Dingen nur erst an ihn zu glauben, die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprunge seiner Lehre werde sich dann von selbst finden: so hätte er der gerechten Einrede nicht entgehen können, daß das Glauben an ihn eben der streitige Punct sey, und daß man nicht eher wagen dürfe, an ihn zu glauben, als bis man erfahren, woher er seine Lehre habe. Den schon Gläubigen sagt der Herr 8, 31. 32. ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ· καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. Dieß ist der Erfahrungsbeweis im Glauben selbst. Den Ungläubigen aber sagt er 5, 42., daß, wenn sie Gott wahrhaft liebten, sie auch nach dessen Willen an ihn glauben würden. Er wiederholt einmahl über das andere 6, 44. 65. (37.), daß nur, wen Gott ziehe und wer sich von ihm ziehen lasse, an ihn, den Gesandten Gottes, zu glauben

im Stande sey. Also nicht das specifisch Christliche Leben und Gesinntseyn, das erst entstehen sollte, sondern der vorchristliche Gottestrieb, das vorchristliche sittliche Gottesbewußtseyn, aber in der Art, wie es sich im Zusammenhange mit der alttestamentl. Offenbarung ausgebildet hatte, und durch Gesetz und Propheten auf Christus hingeleitet war, ist die Bedingung zum Glauben. Dem gemäß sagt Jesus hier den Gegnern, daß, wenn sie inne werden wollten, ob seine Lehre von Gott sey, oder nicht, sie vor allen Dingen von ihrem eitlen und sündigen Treiben ablassen, und dem Willen Gottes, wie sein Gesetz ihn geoffenbart habe [1]), gehorsam seyn müßten. Aehnlich, nur allgemeiner sagt Paulus 1 Kor. 2, 14.: ψυχικὸς ἄνθρωπος (im Sinne unserer Stelle, der den Willen Gottes nicht thut,) οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τ. θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστι· καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Wer die vorhandene göttliche Offenbarung nicht treulich festhält, dem fehlt das Licht, welches sich nach dem Lichte des Evangeliums sehnt und es an sich zieht. Das Evangelium kommt nur als Licht zum Licht, als die Vollendung der Wahrheit zum Anfang der Wahrheit, vergl. 3, 19 - 21.

Nimmt man V. 17. auf diese Weise, so schließt sich V. 18. leicht an, und es entsteht ein mit 5, 40 - 44. ähnlicher Zusammenhang. Im entgegengesetzten Falle erscheint V. 18. als ein abgerissener Satz, der sich mit V. 17. nur sehr unvollkommen verknüpfen läßt, etwa so, daß, nachdem V. 17. die immanente Ueberzeugungskraft des Christ-

---

1) Nach Bauer a. a. O. S. 286. ist dieser Wille Gottes die unbestimmteste Allgemeinheit, welche mit der bestimmten Lehre Christi außer allem lebendigen Zusammenhange stehe, und für dieselbe so wenig Zeugniß ablegen könne, als der kahlste Deismus für den kirchlichen Glauben. — Aber Christus sprach ja von dem Willen Gottes in den positivsten Verhältnissen, zu solchen, welche von keinem andern Gotteswillen etwas wußten, als dem positiven νόμος.

lichen Glaubens angegeben ist, V. 18. das äußere Merkzeichen der Wahrhaftigkeit Jesu und der Wahrheit seiner Lehre nachgetragen würde. Allein wer schon im Glauben Erfahrung hat von der Wahrheit Christi, bedarf dieses äußeren Merkmahls nicht mehr. Viel natürlicher ist der Zusammenhang, wenn zu der subjectiven inneren Bedingung des Glaubens, welche in der frommen gottgefälligen Gesinnung überhaupt liegt, V. 18. das objective Merkmahl, nach welchem der höhere göttliche Beruf von jedem bloß menschlichen zu unterscheiden sey, hinzugefügt wird. Uebrigens ist die Schlußweise V. 18. offenbar abgekürzt und die leicht zu machende Anwendung auf den besondern Fall ausgelassen [1]).

Ἀδικία ist hier die Ungerechtigkeit in Beziehung auf die Wahrheit, die dem Gesandten aufgetragen ist zu verkündigen, es ist also die Selbstsucht, Eitelkeit, welche die göttliche Wahrheit nicht zu empfangen oder zu bewahren vermag, ihr untreu wird u. s. w. vergl. 2 Thess. 2, 10. 12. Euthym. sagt: *Τινὲς — ἀδικίαν ἐπὶ τοῦ παρόντος τὸ ψεῦδος ἐνόησαν.* Aber nach neutestam. Gebrauche kann dieß nur mittelbar darin liegen. Anders ist es mit dem Sprachgebrauche der LXX. Hiob 36, 4., wo כִּי אֱמֶנֶם לֹא־ שֶׁקֶר מַעֲלָי so übersetzt wird, *δίκαια ἐρῶ ἐπ᾽ ἀληθείας καὶ οὐκ ἄδικα ῥήματα.* Aber außer dieser Stelle ist keine sicher zu vergleichen.

V. 19. Unter den Alten haben Chrysostomus und Euthymius den ununterbrochenen Zusammenhang von V. 16–19. anerkannt, aber, indem sie denselben so construiren, daß die Rede Jesu, gemäß dem zweytheiligen Vorwurf der Juden K. 5, 18., in zwey Theile zerfällt,

1) Die Schlußweise V. 18. erörtert Chrysostomus sehr geschickt so: *Ὁ βουλόμενος ἰδίαν τινὰ στῆσαι διδασκαλίαν, δι᾽ οὐδὲν ἕτερον βούλεται, ἀλλ᾽ ἢ δόξαν ἐκ τούτου καρποῦσθαι. Εἰ δὲ ἐγὼ οὐ βούλομαι καρποῦσθαι δόξαν, τίνος ἕνεκεν ἰδίαν τινὰ βούλομαι στῆσαι διδασκαλίαν; ὁ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ λαλῶν, τουτέστιν ὁ ἴδιον τι καὶ παρηλλαγμένον, διὰ τοῦτο λαλεῖ, ἵνα δόξαν αὐτοῦ στήσῃ. Εἰ δὲ ἐγὼ τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντός με ζητῶ, τίνος ἕνεκεν ἂν ἑλοίμην ἕτερα διδάσκειν;* Aehnlich Euthymius zu d. St.

von denen der erste V. 16-18. zeigen soll, daß der Vorwurf der Gotteslästerung nichtig sey, der zweyte aber, daß die Gegner, selbst Gesetzesübertreter, kein Recht hätten, ihm Gesetzesübertretung vorzuwerfen, gewinnen sie zwar eine ungefähre Verbindung von V. 16-19., verlieren aber den Zusammenhang mit V. 15. Auch viele Neuere verknüpfen meist V. 19. mit dem Vorigen, aber sehr verschieden [1]). Andere meinen, V. 19. sey zu abweichenden Inhalts, um mit V. 16-18. zu Einer Rede verknüpft werden zu können, es beginne offenbar eine neue Rede, deren Anlaß nicht angegeben sey, aber leicht errathen werde. Entweder seyen die Mordanschläge gegen Jesus erneuert worden, und Jesus habe davon etwas gehört, oder die Gegner hätten ihn V. 18. unterbrochen und ihm in Beziehung auf 5, 1 ff. die Verletzung des Sabbats vorgeworfen, worauf er V. 19 ff. antworte [2]).

Aber so oft Joh. eine neue verschiedene Rede anfängt, giebt er entweder den Incidenzpunct an, oder er drückt den neuen Anfang durch *καὶ λέγει* und dgl. aus. Gerade in diesem vorzugsweise dramatischen Abschnitte K. 7 und 8. wird eine Indication des unterbrochenen Zusammenhanges unentbehrlich.

---

1) Vergl. z. B. Erasmus Paraphr.: Ego non aliud doceo, quam quod per legem vos docuit Deus, si quis legis mentem recte intelligat. — — Vobis, qui me contemnitis, sacrosancta est Mosis auctoritas. Annon ille vobis tradidit legem acceptam a Deo? Legis scientiam et observationem vobis arrogatis, quum nemo vestrum sit, qui vere servat legem secundum Dei, qui legem tradidit, voluntatem, imo legis praetextu ea molimini, quae maxime punit ac detestatur lex. — Grotius: Redit ad id, quod dixerat suum dogma ab iis ideo damnari, quod animum non haberent promtum, ut Deo obediant. Quod probat ex lege Mosis, quam a Deo esse negare non poterant.

2) S. Beza, Lampe zu d. St. Paulus Comment. S. 373. Kuinöl zu d. St. Unter den Alten vernachlässigt Augustin den Zusammenhang, er leugnet ihn nicht. Calvin macht zwar bey der St. darauf aufmerksam, daß Joh. nur die capita rerum kurz anzugeben pflege, aber er nimmt Einen Zusammenhang von V. 16-19. an.

Nehmen wir nun einen ununterbrochenen Zusammenhang von V. 16. bis 19. an, so fragt sich, welches V. 16-18. der verbindende, überleitende, Begriff sey? Nach Meyer ist dieß die ἀδικία V. 18. Nicht bey mir ist die ἀδικία, soll Christus sagen, sondern bey Euch. Allein dieser Begriff ist zu untergeordnet für die Verbindung so scheinbar wenig zusammenhängender Gedanken. Nur im Hauptgedanken der Rede V. 16-18. kann der Verknüpfungspunct liegen. Dieser ist aber das θέλειν τὸ θέλ. τ. θεοῦ ποιεῖν V. 17. Der Wille Gottes war den Juden zunächst in dem Gesetze Mosis gegeben. Hielten sie dieses nur recht, so gelangten sie zum Glauben an Christus, vergl. 5, 46. 47. Aber sie gebrauchten gerade Moses gegen den Glauben, selbst oben V. 15. Wer nicht aus der traditionellen Mosaischen Schule ist, gilt ihnen nichts. Ja sie hielten sich sogar durch das Mos. Gesetz verpflichtet, den Herrn tödtlich zu verfolgen. In diesem Zusammenhange der Verhältnisse sagt Jesus: Aber vergeblich ist's, Euch den rechten Weg zum Glauben an mich zu zeigen V. 16-18. Ihr kennt ihn. Hat Euch nicht gerade Moses das Gesetz des göttlichen Willens gegeben? Aber Niemand von Euch beobachtet es. Oder ist's anders? Warum sucht Ihr mich denn zu tödten? Oder folgt dieß aus Eurem Gesetz? Wenn Ihr es recht versteht (vergl. V. 15.), gerade das Gegentheil. s. V. 21-24., — Ist dieß der richtige Zusammenhang, so kann ὁ νόμος hier nur das ganze Gesetz seyn. Τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι, die Uebertretung des fünften Gebotes ist offenbar nur ein einzelnes Beyspiel von der Uebertretung des ganzen Gesetzes. Es war selbst bey den Rabbinen sprüchwörtlich, was Jak. 2, 10. 11. sagt. Nach dem Sprachgebrauch des A. und N. T. ist ὁ νόμος Μωσέως, ὁ νόμος, ὃν δέδωκε Μωσῆς immer das gesammte Gesetz, die einzelnen Gesetze und Gebote sind ἐντολαί, vergl. z. B. Matth. 5, 17. 18. 19. Nur wenn im Zusammenhang ein einzelnes Gesetz besonders hervortritt, wie V. 23., kann man

sagen, mit ὁ νόμος sey ein einzelnes Gebot gemeint, aber ausgedrückt ist immer das Ganze. Da erst V. 23. das Sabbatsgebot hervortritt, so kann an dieses hier, auch wenn ein einzelnes Gebot gemeint wäre, gar nicht gedacht werden. — Lachmann liest statt δέδωκεν mit BD ἔδωκεν. Aber Cod. T hat die recepta. Eben so 6, 32. Hier V. 22. hat auch B δέδωκεν. Dem Sinne ist hier und V. 22. δέδωκεν entsprechender, das gegebene Gesetz wird als noch bestehend gedacht, während 6, 32. ἔδωκεν entsprechender ist.

V. 20. Der auswärtige (vergl. V. 25.) Volkshaufe, unbekannt mit den Plänen der pharisäischen Parthey, und sich selber keiner bösen Absicht bewußt, ruft δαιμόνιον ἔχεις, Du bist besessen, Unsinn, wer will dich denn tödten? Jede Verblendung des Geistes, jeden tollen Gedanken der Furcht oder der Melancholie u. s. w. schrieb man der Besitzung böser Geister zu, vergl. 10, 20., wo das Hebr. δαιμόνιον ἔχειν durch das echt Gr. μαίνεσθαι (δαιμονᾶν, κακοδαιμονᾶν) erklärt wird.

V. 21–24. Jesus, durch die Volksrede ungestört, hält den Juden (V. 15.), welche wohl wußten, was er meinte, die Grundlosigkeit ihres tödtlichen Hasses vor, und wie sie, obgleich Gesetzeseiferer, doch das Gesetz nicht recht verstehen.

V. 21. geht im pragmatischen Zusammenhange des Ev. auf 5, 1 ff. zurück, die Epoche der Verfolgung. Hiernach war der erste Grund der Verfolgung ein einziges Werk am Sabbat, ein Heilwerk, ἓν ἔργον ἐποίησα. Um den Sinn des folgenden richtig zu bestimmen, ist zuvor über die Interpunction des Satzes zu entscheiden. Dem Euthymius galt als hergebrachte unveränderliche Interpunction, διὰ τοῦτο mit dem folgenden V. 22. zu verbinden. Dd nach Lachmann und eben so die Vulgata haben diese Interpunction. Aber schon Euthymius, wohl einsehend, daß so verbunden der folgende Satz keinen rechten Sinn giebt, hilft sich damit, daß er διὰ τοῦτο für Hebräische Abundanz

erklärt, τὸ διὰ τοῦτο οὐκ ἔστι νῦν αἰτιολογικόν, ἀλλ' ἁπλῶς κεῖται κατὰ συνήθειαν ἑβραϊκήν. Grotius meinte, διὰ τοῦτο stehe elliptisch, wie עַל־כֵּן Hos. 2, 16. (14.) etwa so: Darum, weil Ihr an jener Sabbatsheilung Anstoß nehmt, höret, was ich Euch sage! Kürzer und klarer Dr. Winer[1]): Darum (weil Ihr Alle befremdet seyd, oder um Euer Befremden zu heben) wisset, Moses hat Euch u. s. w.[2]). Allein Hos. 2, 16. (14.) ist עַל־כֵּן gar nicht in dieser Art elliptisch, es steht הִנֵּה dabey. Διὰ τοῦτο mag in gewissen Verbindungen so gebraucht werden können, aber im N. T. weiß ich kein entsprechendes Beyspiel. Wenn der Zusammenhang es forderte, und der Sprachgebrauch es gestattete, würde das Pathos der Stelle eine solche rhetorische Wendung ertragen. Dr. Schulz meint, es sey Johanneische Art, mit διὰ τοῦτο wohl einen Satz anzufangen 5, 16. 18. 6, 65. 8, 47. u. a.[3]), aber nicht, damit zu schließen. Dieß ist allerdings wahr, aber keine Regel ohne Ausnahme. Wenn θαυμάζειν mit διά τι gar nicht weiter vorkäme, oder διὰ τοῦτο im Schlusse eines Satzes schlechthin unerträglich wäre, könnte man nachgeben. Aber weder das eine noch das andere wird Jemand behaupten wollen. Was insbesondere das erstere betrifft, so ist θαυμάζειν διά τι auch sonst im neutestam. Gebrauch, z. B. Mark. 6, 6. vgl. Apok. 17, 7.[4]). Längst ist von Wetstein, Munthe, Kypke dieselbe Construction auch im allgemeinen Griech. Sprachgebrauche nachgewiesen worden, Aelian V. H. 12, 6. 14, 36. Diodor, Buch 11, Anf. p. 242 B. Themistius Orat. 21. explor.

---

1) Grammat. §. 7. 3.

2) Andere Arten, durch Hebraismus die Verbindung des διὰ τοῦτο mit V. 22. zu rechtfertigen, s. bey Lampe zu d. St.

3) S. N. T. edd. Griesb. Schulz zu d. St.

4) Die LXX construirt θαυμάζειν entweder mit dem Accus. des Objects, oder mit ἐπὶ und dem Dativ, oder mit εἰς oder ἐν, nie mit διά τι. S. Trommii Conc.

p. 243. und Strabo 17. p. 1138. Sonach hat Theophylakts Interpunction, διὰ τοῦτο mit θαυμάζετε zu verbinden, durchaus nichts gegen sich. Schon von Beza empfohlen, ist sie neuerdings von Knapp, Griesbach und Lachmann in den Text aufgenommen worden. Sinn und Zusammenhang der Stelle fordern sie. Διὰ τοῦτο, zu dem folgenden gezogen ist ohne evidenten Sinn, dagegen mit θαυμάζετε verbunden, drückt es nicht, wie θαυμ. mit dem Accusativ, den unmittelbaren Gegenstand der Verwunderung aus, in welchem Falle θαυμάζειν auch absolut stehen könnte, sondern genauer, ein weiteres ursachliches Verhältniß zu dem ἓν ἔργον. Dieß ist dem Sprachgebrauch gemäß, s. z. B. Aelian 12, 6. Die Juden bewunderten das Heilwerk nicht an sich, sondern wunderten sich darüber, daß Jesus es am Sabbat verrichtet habe. Dieses θαυμάζειν war ein befremdliches, unwilliges, entsprechend dem χολᾶν V. 23. Wäre freudiges Bewundern gemeint, so müßte hier und V. 23. der Gegensatz des Früheren und Späteren ausgedrückt seyn. Auch entspräche dieß dem pragmatischen Zusammenhange des Ev. nicht. In πάντες liegt kein Gegensatz gegen das ἓν ἔργον, sondern nur dieß, daß alle die Vorstellung hatten, es sey unstatthaft am Sabbat ein solches Werk zu vollbringen. Jesus zeigt ihnen deßhalb

V. 22., wie er dem Gesetze ganz gemäß gehandelt habe, und sie gar keine Ursache gehabt, sich darüber zu verwundern.

Moses gab dem Volke die (ἐντολὴ der) Beschneidung, d. h. er gab einzelne Verordnungen, wie es mit der längst üblichen Sitte, welche nach Genes. 17, 10. 21, 4. ein Bundesgebot Jehovas an Abraham war, zu halten sey, Exod. 12, 44. Lev. 12, 3. Der populäre Sprachgebrauch aber nannte die Beschneidung ein Gesetz Mosis. Diesem folgt Jesus hier und V. 23. Auch war das Beschneidungsgebot ein integrirender Theil des Gesetzes. Aber das Genauere war, was die Parenthese sagt, die Beschneidung

rühre nicht von (ἐκ) Moses her, sondern von den Vätern, den Patriarchen, namentlich dem Abraham. Wenn die Parenthese den Zweck hat, das Verhältniß historisch genauer auszudrücken, so gehört sie der Joh. Composition, nicht der ursprünglichen Rede Christi an. Sollte sie in der Rede selbst etwa den auf das höhere Alter gegründeten Vorzug des Beschneidungsgebotes vor dem Sabbatsgebot ausdrücken, so würde sie mehr in den Zusammenhang der Argumentation verflochten seyn, was nicht der Fall ist. Die Argumentation aber ist diese: Moses hatte das Gesetz gegeben, daß jedes Knäblein am achten Tage nach seiner Geburt beschnitten werden sollte, 3 Mos. 12, 3. Derselbe hatte aber auch geboten, den Sabbat zu feyern durch strenge Rast von aller Arbeit, 2 Mos. 20, 8–11. 31, 17. Gleichwohl war es allgemeine Sitte, die Beschneidung auch am Sabbat zu verrichten. Also schien das Gesetz 3 Mos. 12, 3. höher und heiliger, als das Sabbatsgesetz [1]), dieß mithin nicht das absolut höchste. So gewinnt Jesus eine allgemein zugestandene Regel über die Collision mit dem Sabbatsgesetze, wonach der Fall 5, 1 ff., der die erste Veranlassung zur Verfolgung gab, auch von den Juden beurtheilt werden mußte, vorausgesetzt, daß Beschneidung und Heilung analoge Werke waren. In diesem Zusammenhange muß καὶ nicht durch und doch [2]), sondern durch

1) Tanchuma fol. 9, 2. heißt es: Periculum vitae pellit sabbatum, circumcisio etiam atque ejus sanatio pellit sabbatum. S. Lightfoot zu d. St. Nach Wolfs Cur. philol. zu der St. sagt R. Aaron, ein Karäer, die Schule des Hillel habe die Beschneidung am Sabbat zu unterlassen verboten, weil das Gesetz der Beschneidung affirmativ, das Gesetz des Sabbats aber negativ sey, das affirmative Gesetz aber das negative aufhebe. Die Karäer dagegen verschoben die Beschneidung auf den Schluß des Sabbats, ut sanandi cura et labor incideret in diem festum.

2) So Paulus, der den Zusammenhang so angiebt: Ungeachtet die Beschneidung eine traditionelle, nicht Mosaische Anstalt ist, und der Pentateuch darüber, daß sie durch den Sabbat nicht verzögert werden solle, nichts ausdrücklich bestimmt: so beschneidet Ihr dennoch. — Dem widerspricht aber ἵνα μὴ λυθῇ u. s. w., richtig verstanden.

und so, oder dem gemäß näher bestimmt werden. Weil die Beschneidung das eigentliche Bundesgesetz war, darum wurde sie auch am Sabbat vollzogen, wenn der achte Tag nach der Geburt auf einen Sabbat fiel.

V. 23. Mit den meisten älteren und neueren Auslegern [1]) ist ὁ νόμος Μωσέως auf das Gesetz der Beschneidung zu beziehen. Schon das Μωσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν V. 22., noch mehr die Schlußweise V. 23., fordern diese Beziehung. Der Mensch empfängt auch am Sabbat die Beschneidung, damit nicht (ἵνα μὴ) das Gesetz Mosis gebrochen werde.

Aber Bengel, Semler, Paulus und Kuinöl beziehen den νόμος Μωσέως auf das Sabbatsgesetz. Dem widerstrebenden ἵνα μὴ die Bedeutung des ita ut non (so daß nicht, ohne daß, und dergl.) aufnöthigend, entwickeln sie den Zusammenhang so: Wenn Ihr am Sabbat beschneiden könnt, ohne das Gesetz vom Sabbat zu verletzen, was zürnt Ihr über mich, daß ich am Sabbat einen ganzen Menschen gesund gemacht habe u. s. w.? Aber so verliert der Schluß V. 23. an Klarheit und Schärfe, und der Zusammenhang mit V. 21. und 22. an Bündigkeit. Auch die Analogie von Matth. 12, 1-18. ist dagegen. Endlich aber läßt sich ἵνα μὴ nicht in ὥστε μὴ auflösen; Luk. 9, 45. Joh. 5, 20., worauf man sich beruft, beweisen eher das Gegentheil. — Οὖν hinter εἰ, wie D. 29. Arm. Cant. Verc. Brix. lesen, würde die logische Consequenz noch deutlicher ausdrücken; aber zu wenig bezeugt, ist es auch nicht nöthig, vergl. 8, 46. 10, 35. Die Frage drückt einen Schluß a minori ad majus aus. Es fragt sich aber, ob der Gegensatz allein in ὅλον (was hinlänglich beglaubigt ist; nur Cod. X läßt es aus) ἄνθρ., oder zugleich in ὑγιῆ liegt? Im ersteren Falle wird die Be-

1) Chrysostomus, Euthymius, Augustin, Calvin, Beza, Grotius, Lampe, Wolf, Mosheim u. s. w.

schneidung zugleich als Heilact gedacht, als Reinigung und Verwahrung gegen Krankheit [1]), und der Schluß ist dieser: Verrichtet Ihr an einem Sabbat den Heilact der Beschneidung, die doch nur ein Glied betrifft, so werde ich noch mehr Recht haben, an einem Sabbat einen ganzen Menschen gesund zu machen. Im zweyten Falle wird die Beschneidung als Verwundung betrachtet. Dann ist der Gegensatz dieser: Habt Ihr das Recht am Sabbat einen Menschen um der Beschneidung willen zu verwunden, so werde ich noch viel mehr das Recht haben, ihn gesund zu machen. Dieß ist Klings Auslegung [2]). Allein in diesem Falle hätte der Gegensatz der Verwundung bestimmter hervorgehoben, und nicht ὅλον ἄνθρ., sondern ὑγιῆ mit Nachdruck vorangestellt werden müssen, um so mehr, da es wohl nicht gewöhnlich war, die Beschneidung schlechthin als Verwundungsact zu betrachten. Aber noch weniger kann man Olshausens Erklärung billigen, der den Gegensatz von σάρξ, worauf sich wie alles (?) Alttestamentliche, so auch die Beschneidung bezogen habe, und dem πνεῦμα, worauf (also ὅλον ἄνθρ.) alle Heilthätigkeit Jesu abgesehen gewesen sey, in die Stelle hineinlegt. Ein solcher Gegensatz, der so versteckt ist, mußte ausgedrückt werden. Er liegt aber auch gar nicht in der Argumentation, welche bloß von der äußeren Heilung ausgeht, als einem Acte der Liebe. — Bauer [3]) findet, daß der Schluß Christi, der nach der Vorbereitung etwas ganz anderes erwarten lasse, in einer leeren Dissonanz endige, welche durch die Voraussetzung, die Beschneidung als Heilact zu betrachten, nicht aufgelöst werden könne, weil die Beschneidung nach der gesetzlichen

1) S. Philo de circumcisione ed. Mangey Tom. 2. p. 210 sqq. Vergl. Michaelis Mosaisches Recht 4. §. 186., besonders den Artikel Beschneidung in Winers bibl. Realwörterbuche Bd. 1. S. 184–189.

2) Studien und Kritiken 1836. S. 157 f.

3) Am a. O. S. 289 ff.

Anschauung ein rein religiöses Symbol sey. Aber Philo sagt am a. O., jene Voraussetzung gehöre zu den ἀρχαιολογουμένοις παρὰ θεσπεσίοις ἀνδράσιν, οἱ τὰ Μωϋσέως οὐ παρέργως διηρμήνευσαν.

V. 24. Den verstummenden Gegnern giebt Jesus zum Schlusse den wohlmeinenden Rath, überhaupt nicht nach dem äußeren Schein, κατ' ὄψιν [1]), (κατὰ τ. σάρκα, 8, 15.) sondern gründlich, gerecht zu urtheilen. Τὴν δικ. κρίσ. κρίνατε, Lachm. κρίνετε nach BDLT u. a. Entweder drückt der Artikel die bestimmte Beziehung auf den vorliegenden Fall aus, oder, richtiger, weil der negative Satz zu allgemein ist, hält man den Artikel für objectivirend, gleichsam idealisirend [2]). Für das erste spricht κρίνατε, für d. zweyte κρίνετε.

V. 25–27. Die Einwohner Jerusalems wissen besser, als der meist Galiläische ὄχλος V. 20., was die Hierarchen im Sinne haben. Die freye, nachdrückliche Rede Jesu, und daß man ihn nicht hinderte, fällt ihnen auf. Die Vermuthung, die Oberen möchten ihre Meinung geändert, und wirklich erkannt haben, Jesus sey der Christ [3]), hat nicht den Ton des Spottes; sie mag aus einer beginnenden Geneigtheit hervorgegangen seyn. Aber kaum regt sich der bessere Sinn, so wird er auch schon wieder durch die zweifelvolle Bemerkung, ἀλλὰ τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν, ὁ δὲ Χριστὸς u. s. w. unterdrückt. Aus V. 28. und 29. ergiebt sich, daß πόθεν V. 27. nicht von der örtlichen Herkunft, sondern der Abstammung, dem Ursprunge zu verstehen ist, vergl. Matth. 21, 25. Joh. 9, 30. 19, 9.

---

1) Kypke observatt. sacrae zu d. St.

2) Hier will Bauer die armen apologetischen Ausleger nicht mit der Frage beunruhigen, ob denn nicht die Juden richtig nach dem geoffenbarten Gesetz geurtheilt hatten, als sie dem Herrn die Sabbatsverletzung als Vergehen anrechneten? So edelmüthig ist die moderne Kritik selten. Aber wir fragen, ob denn die Heilung am Sabbat wirklich nach dem geoffenbarten Gesetz eine Sabbatsverletzung war? Solche δικαία κρίσις beunruhigt uns nicht.

3) Das zweyte ἀληθῶς haben Griesbach und Lachmann nach dem Zeugniß bedeutender Auctoritäten mit Recht ausgestoßen.

Schwierig ist das historische Verständniß der Stelle, da es an sicheren und vollständigen Nachrichten über die zum Grunde liegende Volksvorstellung fehlt. Man wird zunächst auf die Vermuthung geführt, daß unter den Juden die Meinung war, des Messias Ursprung und Herkunft werde ein Geheimniß seyn. Aber hat diese Vermuthung sonst historischen Grund? Tholuck glaubt in Justins Dial. c. Tryph. Jud. p. 226. und 336. Ed. Colon. zwey hierauf bezügliche Stellen zu finden. Die erste (ed. Oberth. cap. 8.) lautet so: Der Jude Trypho fordert den Justin auf, vor allem das Mos. Gesetz zu beobachten, denn, was den Messias betreffe, so müsse man sagen: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι, καὶ οὐδὲ αὐτός που ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.* In der zweyten Stelle (ed. Oberth. cap. 110.) sagt Justin, obgleich die Jüdischen Lehrer Micha 4, 1 ff. auf den Messias beziehen, so wisse er doch wohl, daß sie sagten, der Messias sey noch nicht erschienen, und *εἰ δὲ καὶ ἐληλυθέναι λέγουσιν, οὐ γινώσκεται, ὅς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γένηται, τότε γνωσθήσεται ὅς ἐστιν φασί.* Olshausen macht auf den unleugbaren Unterschied zwischen diesen Stellen und unsrer aufmerksam. Allein wenigstens die erstere drückt Vorstellungen aus, welche mit unsrem: *ὁ δὲ Χριστός, ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν,* verwandt sind. Das *ἄγνωστός ἐστι* von der Salbung durch Elias schließt in sich, daß man bis dahin nicht weiß, woher er ist. Elias aber war nach der Volksmeinung noch nicht erschienen, also auch der Messias noch nicht gesalbt. Bauer [1]) meint zwar, die Vorstellung des Justinischen Dialogs sey erst aus unserem Evangelium, oder dem Gedankenkreise, worin dieses steht, entstanden. Allein das

1) Kritik S. 277 f.

erstere ist unerweislich, das letztere aber würde hinreichen, um die Stelle hier zur Anwendung zu bringen.

Wie sich die Juden 6, 42. weigern, Jesu zu glauben, daß er vom Himmel herabgekommen sey, weil sie sein irdisches πόθεν, Vater und Mutter, recht gut kennten, so wollen hier die Einwohner von Jerusalem ihn nicht als Messias anerkennen, weil ihm ein Hauptmerkmahl der wahren Messiaswürde abgehe, die verborgene geheimnißvolle Herkunft. Tieferen Inhalts, aber wohl nicht ohne Analogie mit der bezeichneten Volksvorstellung, ist die Hebr. 7, 3. durchgeführte Vergleichung Jesu mit Melchisedek, daß der eine wie der andere sey ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων. Diese Stelle giebt der Vermuthung, als sey die ganze Vorstellungsweise aus allegorischer Deutung von Esaias 53, 8. τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; oder Mich. 5, 2. καὶ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος, erwachsen, einigen Schein. Indeß konnte jene allegorische Deutung der Vorstellung wohl Dauer und Haltung, nicht den ersten Ursprung geben. Wahrscheinlicher, liegt hier die im inneren Entwickelungsgange der Messiasidee nothwendige Vorstellung zum Grunde, daß der Messias mehr als menschlichen Ursprungs seyn müsse. In den Schulen der Weisen, vorzüglich in Alexandrien, wurde diese Vorstellung gnostisch ausgebildet, im Palästinensischen Volke mehr populär mit mythischen Ansätzen. Späteren Ursprungs und anderer Art, also hier nicht zu vergleichen, ist, was sich bey Rabbinen von einer zweyfachen Ankunft und Manifestation des Messias findet. Der Messias, sagt z. B. R. Bechai werde sich, wie einst Moses in Egypten, gleich nachdem er sich zuerst gezeigt, wieder verbergen. Nach einer andern rabbinischen Stelle sollte der Messias, wie Hohesl. 2, 9. angedeutet werde, gleich dem ersten Erlöser (Moses), nachdem er zuerst offenbar geworden, sich gleich wieder verbergen, und dann nach 45 Tagen wieder zum

Vorschein kommen [1]). Im Vertrauen auf diese und ähnliche rabbinische Stellen hat man die Meinung der Zweifelnden wohl so ausgelegt: Alle Welt weiß ja, daß Jesus so eben aus Galiläa gekommen ist, der wahre Messias aber wird, gleich nachdem er sich zuerst in Bethlehem gezeigt, eine Zeitlang verborgen seyn, so daß, wenn er wieder hervortritt, um sein Reich aufzurichten, man nicht wissen wird, von wannen er kommt. Aber von dieser Vorstellung enthält die Stelle gar keine Anzeige. Würde es dann auch nicht wenigstens statt *πόθεν ἐστίν, πόθεν ἔρχεται* heißen?

V. 28. 29. Wenn, wie es doch scheint, die Erklärung Jesu unmittelbar durch die Volksmeinung V. 27. veranlaßt worden ist, warum fügt Joh. *ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων* hinzu, da sich dieß schon aus V. 14. ergiebt? Indeß könnte sich von V. 15. bis 27. die Scene geändert haben. Deßhalb, scheint es, bemerkt Joh. ausdrücklich, auch die folgende Erklärung habe Jesus öffentlich lehrend im Tempel gegeben. *Ἔκραξε* bezeichnet die laute öffentliche Verkündigung, vergl. V. 37., im Gegensatz gegen das gewöhnliche Gespräch.

Statt *κἀμὲ οἴδατε* liest 131. *κἀμὲ οὐκ οἴδατε*. Eben so Tol. Tert. c. Prax. 22. und Hilar. Das folgende *καὶ οἴδατε* läßt Origenes zwey Mahl weg, er hat es aber auch zwey Mahl. Auch Tertullian hat es nicht. So wird der Satz dem parallelen V. 27. ganz conform. Hilarius aber liest neque (*οὐδὲ οἴδατε*). Diese Einschaltung des *οὐκ* vor dem ersten *οἴδατε* oder dem ersten und zweyten verdankt ihren Ursprung einer falschen Auslegung. Indem man nemlich *οἴδατε* von dem Kennen des wahren Wesens und höheren Ursprungs Jesu verstand, mußte man dieß natürlich von den Juden verneinen. Nach der gewöhnlichen, hinlänglich beglaubigten Lesart, knüpft Jesus

1) S. Lightfoot und Wetstein zu d. St.

an V. 27. unmittelbar so an, daß er die Rede aus Anf. V. 27. wiederholt. So räumt er den Leuten aus Jerusalem ein, daß sie allerdings ihn kennten, und wüßten, woher er sey, daß er Jesus von Nazaret sey, Josephs Sohn, 6, 42.; das sey auch wahr. Aber, fährt er fort, dennoch bin ich nicht von mir selbst gekommen, aus eigenem menschlichen Beruf, sondern von Gott gesendet, den Ihr nicht kennt. So wißt Ihr, woher ich bin, und wißt es auch nicht. — Auf diese Weise ist die Antwort Jesu eine wahre Replik, in sofern nicht ohne Ironie, als er unter dem Scheine, den Leuten Recht zu geben, ihnen in Wahrheit Unrecht giebt [1]). Diese Art von ernster Ironie, ohne allen Scherz, diese akuminöse Replik würde sich selbst mit feyerlichem Redeton vertragen, wenn dieser in dem ἔκραξε liegen sollte [2]). Mit Chrysostomus und Theophylakt erklärt Euthymius die Stelle so: *Ἔκραξεν ἐντρέπων αὐτοὺς ὡς ἐθελοκακοῦντας, ἅμα δὲ καὶ πᾶσι φανερῶν, τὰ κρυφίως παρ' αὐτῶν λεγόμενα· λέγει δέ, ὅτι κἀμὲ οἴδατε τίς εἰμι, ὅτι θεός, κ. οἴδατε, ποθέν εἰμι, ὅτι ἐκ πατρὸς θεοῦ, εἰ καὶ ἐκ τοῦ Ἰωσὴφ εἰδέναι με προσποιεῖσθε.* — Indem Euthymius *καὶ ἀπ' ἐμ. οὐκ ἐλήλ.* von dem zweyten *οἴδατε* abhängig macht, und erst mit *ἀλλ'* den Gegensatz anfängt, fährt er fort: *Οἴδατε καὶ τοῦτό φησι, (ὅτι ἀπ' ἐμ. οὐκ ἐλ.) καὶ τοῦτο γὰρ αἱ δηλωθεῖσαι μαρτυρίαι* (nemlich das Zeugniß des Täufers, die Werke und das A. T. 5, 32 ff.) *διδάσκουσιν.* Nach dieser Auslegung wirft also Jesus den Leuten vor, daß sie seine höhere Abkunft wohl wüßten, aber nicht anerkennen wollten. Aber das Wissen wäre schon die Anerkennung selbst gewesen. Irgendwie im Ausdruck müßte der Widerspruch zwischen Wissen und Bekennen hervortreten, wenn er von Jesus gemeint wäre. Auch ist bey

1) So erklären Calvin, Beza, Glassius, Paulus u. a.

2) Aus diesem Grunde bestreitet Meyer diese Auslegung.

dieser Auslegung unmöglich, ἀλλ' ἔστιν ἀληθ. —, ὃν ὑμ. οὐκ οἴδ. in den logischen Zusammenhang hineinzuconstruiren. Grotius, auf Tertullians Lesart sich berufend, nimmt den ersten Satz fragend: Itane vero me nostis, quo sim patre genitus? Lampe sogar so: Itane me nostis, quia nostis, unde sim? Aber ein solches Causalverhältniß ist gar nicht angedeutet, s. V. 27. Und auch für die Frage findet sich gar keine Indication, während bey unserer Auslegung wesentlich derselbe Sinn gewonnen wird, nur klarer und einfacher ausgedrückt.

Der logische Gegensatz nöthigt καὶ ἀπ' ἐμ. so zu fassen: aber gleichwohl — und dennoch bin ich nicht von mir selbst gekommen, wie Ihr wähnt. — Wie 6, 42 ff. hebt Jesus hervor, daß seine bekannte menschliche Abkunft die göttliche Sendung, das vom Vater seyn, nicht ausschließe. Diese war den Juden verborgen, weil sie den nicht recht kannten, der ihn gesendet, vergl. 8, 54 f.

Ἀλλ' ἔστιν ἀληθ. ὁ πέμψ. με u. s. w. Euthymius versteht diesen Satz so: ὁ πατὴρ καὶ θεός, ὁ πέμψας με, καθὼς διὰ τῶν προφητῶν ἐπηγγείλατο· εἰ δὲ ἀληθινὸς ὁ πέμψας, ἀληθινὸς ἄρα ὁ πεμφθείς, τῆς αὐτοῦ (αὐτῆς) φύσεως ὤν. Eben so Cyrill und Chrysostomus. Dieser liest auch statt ἀληθινός, ἀληθὴς mit einigen Handschriften bey Matthäi, und 435 bey Scholz. Theophylakt wesentlich auch so, nur daß er dem Gedanken die Wendung giebt, daß da Gott wahrhaft sey, auch sein Gesandter kein πλάνος seyn könne, sondern wahrhaftig. Aehnlich Kling[1]), nemlich so: ein Wahrhaftiger ist der, welcher mich gesandt hat, nicht in eitler Willkühr bin ich mit höheren Ansprüchen aufgetreten, sondern als Gesandter eines Solchen, dessen Wesen und Thun lauter Wahrheit ist. — Allein müßte dann nicht ὁ θεὸς stehen? Auch ist ἀληθινὸς nicht schlechthin ἀληθὴς, und die Wahr-

1) Am a. O. S. 159.

haftigkeit Gottes mit irgendwelchem Gegensatze ist hier ein fremder Gedanke. Sollte Jesu Erklärung unmittelbar der zweifelnden Rede V. 27. entsprechen, so kam es darauf an, zu zeigen, daß er trotz seiner bekannten menschlichen Herkunft wirklich von Gott gesandt, daß aber dieß den Gegnern verborgen sey. Morus und Heumann haben dieß erkannt, aber sie schwächen ἀληθινὸς in ἀληθῶς ab, und bleiben bloß bey dem Gegensatz der Wirklichkeit gegen den Schein stehen. Ἀληθινός, im Allgemeinen der Begriff des Wahren, Echten, Idealen bey Joh., bekommt seine nähere Bestimmung durch den Zusammenhang. Hier ist der Gegensatz ἀπ' ἐμαυτοῦ das näher bestimmende. Die wahre echte Sendung auf dem religiösen Gebiete ist die Sendung nicht von Menschen und durch Menschen Gal. 1, 1., sondern von Gott, dem allein wahren Sender. Hiernach ist der Satz so zu fassen: aber ein echter, wahrer Sender, der höchste Sender ist der mich gesandt hat, nemlich Gott, den Ihr aber nicht kennt. Für diese Auslegung spricht entschieden V. 29. Ich kenne ihn, sagt Jesus, denn ich bin von ihm und er hat mich gesandt.. So ist er mein wahrhaftiger Sender.

V. 29. Dem Nichtwissen der Juden setzt Jesus sein gewisses Wissen von Gott entgegen. Diesen Gegensatz sucht die lect. vulg. δὲ auszudrücken, aber ohne diplom. Grund, weßhalb sie schon von Griesbach ausgestoßen ist. Auch wenn man vor ὅτι nur ein Komma setzt, kann ὅτι doch nicht als transitive Objectsatzpartikel genommen werden, wie 4, 35. 5, 42. 8, 54. 11, 31., weil das Subject ein anderes ist, als in αὐτὸν liegt. Ὅτι ist hier Causalpartikel, und das logische Verhältniß dieses: Jesus kennt den Vater, eben weil er von ihm ausgegangen, jener ihn gesendet hat, vergl. 1, 18. Παρ' αὐτοῦ wie 6, 46. vom Ursprunge, von der Herkunft, dem πόθεν entsprechend. Wenn dagegen z. B. Kuinöl παρ' αὐτοῦ mit παρ' αὐτῷ (πρὸς τ. θεὸν 1, 2.) und εἰμὶ mit ἤμην gleichsetzt,

so ist dieß ohne allen philologischen Grund. Joh. unterscheidet παρ' αὐτοῦ und παρ' αὐτῷ bestimmt. Auch ist κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν keine unnütze Wiederholung des die Herkunft bezeichnenden παρ' αὐτοῦ εἰμί. Der Act der Aussendung wird noch besonders hervorgehoben.

V. 30. Unstreitig war es besonders die Furcht vor dem geneigteren Theile des Volkes, was die Feindlichen, denen seine Erklärung, daß er der Messias sey, fortwährend als Lüge und Lästerung erschien, abhielt ihn zu fangen und der Obrigkeit zu überliefern. Aber woher diese Furcht gerade jetzt? Eine höhere Fügung Gottes, nach dessen weisem Rath die Todes- und Verklärungsstunde des Herrn 13, 1. 12, 23. noch nicht gekommen war, hielt die ausgereckten Hände zurück. Dieß ist der religiöse Pragmatismus des Johannes.

V. 31. 32. Während die Erklärung Jesu V. 28. 29., die wohl nur die Summe oder Spitze eines längeren Vortrags ist, die Feindlichen zu einem Versuch anreizt, ihn zu greifen, fühlen sich viele aus dem Volkshaufen zum Glauben angeregt. Dieser Gegensatz liegt in δέ. Aber dieß Glauben war eben nur der Anfang. Die Leute rechnen mit der Lehre die Wunder zusammen, und die Menge der letzteren entspricht ihrem Ideale von dem Messias. So stehen sie nach Joh. Maaß auf einer sehr niedrigen Stufe des Glaubens. Aber dieß geneigte γογγύζειν des Volkes, vergl. V. 13., reicht hin, das Synedrium zu einem officiellen Gewaltschritt zu bewegen, V. 32.

Jetzt hat Jesus kein σημ. gethan. Die vielleicht meist Galil. Festbesucher summiren also wohl ihre Erfahrungen von der Wundermacht Christi.

Lachmann liest nach BTKL u. a. ἐκ τ. ὄχλου δὲ πολλ. wodurch richtiger der Nachdruck darauf fällt, daß die Leute aus dem Volke waren, als nach der gewöhnlichen Lesart darauf, daß es viele waren. Das recitative ὅτι läßt Lachmann nach BDLT u. a. aus, und statt μήτι liest er mit

BDEKLT μή. Auch stößt er τούτων vor ποιήσει aus nach BDKLT. Es kann ὅτι und τούτων eben so gut absichtlich ausgelassen seyn, weil beydes unbequem oder überflüssig schien, zumahl ὅτι in der Frage, als hineingesetzt, um die Rede vollständiger zu machen. Die Zeugen aber entscheiden für die Ausstoßung. Μὴ läßt eine verneinende Antwort erwarten, aber welche? Οὐ πλείονα. Also zweifeln die Fragenden nicht.

V. 33. 34. Das schon von Griesbach auf Auctorität vieler bedeutender Handschriften ausgestoßene αὐτοῖς V. 33. bezeichnet einen Zusammenhang mit V. 32., der nicht vorhanden ist. Es könnte nur auf ὑπηρέτας V. 32. bezogen werden, da die absendenden Hohenpriester und Pharisäer nicht gegenwärtig sind. An jene gerichtet wäre die Rede zwecklos. Auch beziehen V. 35. 36. nicht die Diener, sondern die Juden, die vornehmeren Gegner, die Rede auf sich. Zu diesen spricht Jesus, ähnlich wie 8, 20. 21., durch die Anwesenheit der Diener veranlaßt, in wehmüthigem Gefühl, daß sein Tod nicht mehr fern sey: Nur noch eine kurze Zeit bin ich bey Euch, und dann gehe ich fort. Ihr werdet mich dann suchen und nicht finden u.s.w.

Wenn Dr. Paulus bemerkt, die Worte καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με V. 33. seyen erklärende Parenthese des Evangelisten, wodurch das Räthselhafte, was die Juden V. 35. und 36. in der Rede Jesu finden, etwas unschicklich schon im Voraus gehoben werde, so ist dieser Ansicht V. 35. und 36., vergl. mit 8, 21., 13, 33., theilweise günstig. Theilweise, denn daß Jesus vom ὑπάγειν gesprochen, aber nicht wohin, zeigt V. 35., ποῦ οὗτος μέλλει πορεύεσθαι, Sonach wäre πρὸς τὸν πέμψ. με erklärender Zusatz des Evangelisten, und zwar ein ungeschickter. Indessen bemerkt de Wette richtig, nach der Ansicht des Joh. V. 28. war πρὸς τ. πέμψ. με auch den Juden ein unbekannter Ort. So fand Joh. darin nichts unschickliches.

Nach εὑρήσετε liest Lachmann hier und V. 36. με, bloß auf die Auctorität von BT. Nöthig ist es nicht. Dieselbe Formel kehrt 8, 21. 13, 33. wieder, mit dem Unterschiede, daß an diesen beyden Stellen οὐχ εὑρήσετε fehlt, und statt εἰμί, ὑπάγω steht. Aber hieraus folgt nicht, daß hier εἶμι zu lesen sey, wie H. Stephanus, Casaubonus und Bengel meinten. Εἶμι kommt im ganzen N. T. nicht vor, weder in präsentischer Bedeutung, noch in der des Futurums. Ὅπου εἰμὶ ist dem Joh. geläufig, 12, 26. 14, 3. 17, 24. Euthymius macht den Gebrauch deutlicher durch ein hinzugefügtes τότε. Was bedeutet aber die Formel: Ihr werdet mich suchen und nicht finden? Hier und 8, 21. sagt dieß Jesus zu den Feinden, 13, 33. zu den Jüngern, und zwar, wie hier aus καθὼς εἶπον hervorgeht, wesentlich in demselben Sinne. Die Vergleichung von Ps. 10, 15. 37, 10. Jes. 41, 12. lehrt, daß die Formel, in ihrer ursprünglichen Kürze, Suchen und Nichtfinden, eine sprüchwörtliche Hebr. Formel ist von der Trennung, dem völligen Verschwinden; Jes. 41, 12. wird erklärend hinzugesetzt, ἔσονται, die Gesuchten, γὰρ ὡς οὐκ ὄντες. Prov. 1, 28. ist etwas anders. So gebraucht Joh. die Formel ebenfalls, nur erweitert er sie durch καὶ ὅπου — — ἐλθεῖν. Aber dadurch will er nur die völlige Trennung Christi durch seinen Weggang oder Tod ausdrücken. In ζητεῖν liegt also auch keine besondere Prägnanz, daß etwa das verfolgende Suchen der Feinde gemeint wäre, oder die Sehnsucht nach dem Herrn aus Reue. Eine andere Frage aber ist, wozu Jesus hier von seinem Tode gerade in dieser Formel spricht? Soll es nach Joh. ein Vorklang seyn von dem, was er 19, 37. bey der Kreuzigung bemerkt, ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν? Näher liegt wohl darin der Zweck, welcher 12, 35. 36. so ausgedrückt ist: Benutzt die Zeit, so lange Ihr das Licht habt, es kommt eine Zeit, wo Ihr es vergebens suchet.

V. 35. 36. Das Wort Jesu hatte gerade in seiner

bestimmten Beziehung auf das Mess. Werk etwas Räthselhaftes für die Juden. An den sterbenden Knecht Gottes dachten sie nicht. Wollte er der Messias seyn, so konnte er nicht sterben wollen, s. 12, 34. Was sie nun nicht verstehen, darüber spotten sie. *Διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων* ist offenbar zunächst eine örtliche Bestimmung. Wie *διασπορὰ Βαβυλωνίων καὶ Περσῶν* und 1 Petri 1, 1. *διασπορὰ Πόντου* u. s. w. (die Jüdische Zerstreuung unter den Babyloniern und Persern, im Pontus u. s. w.) eben diese Länder bezeichnet, so ist die *διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων* das Hellenenland, worin die Helleniſten zerstreuet lebten. Darüber ist kein Streit. Aber das — *μέλλει — καὶ διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας* verstehen einige Ausleger eben von den im Hellenenlande zerstreuet lebenden Juden, also den Helleniſten. Da nemlich nach den Rabbinen die Helleniſten von den Paläst. Juden für besonders unrein gehalten worden seyen, für unreiner, als die Babyloniſche Diaspora [1]), und da man von dem Messias glaubte, er sey vorzugsweise für das heilige Land und die reinen Kinder Abrahams berufen, so meint man, der Spott liege eben in dem verächtlichen Begriffe des Helleniſtiſchen Messias, der, weil er unter den reinen Juden kein Glück mache, nun dem unreinen Helleniſtenvolke seine falsche Lehre bringen wolle. Allein dagegen streitet erſtlich, daß *Ἕλληνες* im N. T. sonst nirgends von den Helleniſten gebraucht wird, sondern immer von den Griechen (Heiden) im Gegensatz gegen die

1) Nach Lightfoot Hor. Hebr. p. 1031. heißt es R. Sol. in Gitten fol. 2, 1.: Terra Babylonica eodem gradu puritatis, quo terra Israelitica. Kiddush fol. 69, 2.: Progenies Judaeorum in Babylonia clarior, quam inter Graecos, et purior, quam in ipsa Judaea. Lightfoot bemerkt dazu: Unde Judaeo Palaestinaeo ire ad dispersionem Babylonicam erat ire ad populum et regionem suis aequalem, si non digniorem. At ire ad dispersionem Graecam erat ire ad regiones immundas, ubi ipse pulvis terrae inquinabat, erat ire ad progeniem Judaeorum inferiorem et sanguine impuriorem, erat ire inter Gentes ethnicissimas.

Juden [1]). So auch Joh. 12, 20., wo, wie aus den Worten ἵνα προσκυνήσωσιν u. s. w. erhellet, Ἕλληνες Griechen sind, welche als Proselyten des Thores nach Jerusalem gingen, vergl. AG. 17, 4., wo aber richtiger zu lesen ist τῶν τε σεβομένων καὶ Ἑλλήνων. Dazu kommt zweytens, die Helleniſten mögen von den Paläſt. Juden geringgeſchätzt worden seyn, ſie galten ihnen doch als wahre Juden, ſie gehörten zu dem δωδεκάφυλον und hatten ein angeborenes Recht auf das Meſſianiſche Reich. Hätten alſo die Spötter nur gemeint, er will doch nicht etwa zu den Helleniſten gehen und dieſe lehren? — ſo wäre der Spott ziemlich ſchwach geweſen, weil der Gegenſatz, worauf er anſpielt, kein ausſchließender iſt. Dagegen iſt der Spott derb und klar, wenn ſie meinten, er will doch nicht etwa in die Griechenländer reiſen und dort die Griechen lehren, da wir, die Juden, ihn verwerfen? Dieß iſt dem neuteſtam. Sprachgebrauche gemäß, und, da es immer Jüdiſche Proſelytenmacher gab, welche die Heiden lehrten, kein fremder Gedanke.

Ihre eigene Erklärung ſelbſt nicht für wahrſcheinlich haltend, eine beſſere aber zu ſuchen weder fähig noch geneigt, fragen ſie V. 36. noch einmahl: τίς ἐστιν οὗτος ὁ λόγος u. ſ. w.

VII, 37 — 52.

Der letzte Tag des Laubhüttenfeſtes mit ſeinen Begebenheiten und Folgen.

V. 37. Es iſt ſtreitig, ob unter der ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς der ſiebente, oder der achte Tag des Laubhüttenfeſtes zu verſtehen ſey [2])? Levitic. 23, 34 ff.

---

1) S. AG. 11, 20. 14, 1. 16, 1. 3. 17, 4. 18, 17. Röm. 1, 16. 2, 9. Gal. 2, 3. u. ſ. w.

2) Das erſtere behaupten von den älteren Archäologen namentlich Buxtorf Synag. p. 465. Vitringa (filius) de feſto Tabernacul. Dissert. 1. §. 12. Fr. Bernh. Dachs in Talmu-

heißt es: Am 15ten Tage des siebenten Monden ist das Fest der Laubhütten Jehovas sieben Tage. Am ersten Tage heilige Zusammenberufung, keine Geschäftsarbeit sollt Ihr thun. Sieben Tage sollt Ihr Jehova Feuerung darbringen, am achten Tage soll Euch heilige Zusammenberufung seyn, und sollt Jehova Feuerung darbringen, Festversammlung ist es; keine Geschäftsarbeit sollt Ihr thun! Eben so wird V. 39. das Fest als ein siebentägiges bestimmt, aber hinzugefügt: am ersten Tage Ruhetag und am achten Ruhetag. Deuteron. 16, 13 ff. aber wird des achten Tages nicht gedacht. Nehem. 8, 16. heißt es: Man las am Laubhüttenfeste im Gesetzbuche Gottes Tag für Tag, vom ersten bis zum letzten, und sie hielten das Fest 7 Tage lang und am 8ten Tage die Festversammlung nach dem Gebrauche. Dagegen werden Num. 29, 12 ff., wo die Opferordnung des ganzen Festes angegeben wird, nicht nur acht Tage hintereinander gezählt, sondern es wird der achte dadurch ausgezeichnet, daß an demselben, wie am ersten Festversammlung und keine Geschäftsarbeit seyn soll. Hier scheint also das Fest auch als ein achttägiges betrachtet worden zu seyn. Josephus sagt daher Archäol. 3, 10. 4. geradezu, man feyere das Fest acht Tage lang, und der achte Tag sey ein besonderer Ruhetag [1]). 2 Makk. 10, 7. wird von der ersten Tempelweihe gesagt, sie sey acht Tage lang nach der Weise des Laubhüttenfestes gefeyert worden, vergl. 1 Makk. 4, 56.

So scheint es also über das Laubhüttenfest eine doppelte Ansicht und Ausdrucksweise gegeben zu haben. Nach

---

dici Babylonici Codex Succa s. de tabernaculorum festo. Acced. J. Jac. Crameri Commentarius. Traj. ad Rhen. 1726. 4. p. 373 sq.; das letztere Lightfoot Hor. Hebr. zu d. St. Lampe zu d. St. Had. Reland Antiquitt. sacrae veter. Hebr. ed. Vogel p. 259.

1) Josephus sagt: — ἐφ' ἡμέρας ὀκτὼ ἑορτὴν ἄγοντας ὁλοκαυτοῦν τε καὶ θύειν τῷ θεῷ τότε χαριστήρια u. s. w. — Ἄνίενται δὲ ἀπὸ παντὸς ἔργου κατὰ τὴν ὀγδόην ἡμέραν u. s. w.

der einen war es ein siebentägiges, nach der andern ein achttägiges Fest. Die erstere scheint die genauere, mehr gesetzliche, die letztere die populäre gewesen zu seyn. Nach jener ist der letzte Tag des Festes der siebente, und der achte scheint als ein Anhang betrachtet worden zu seyn. Philo sagt von diesem achten Tage [1]): *ἑπτὰ δὲ ἡμέραις ὀγδόην ἐπισφραγίζεται καλέσας ἐξόδιον αὐτήν, οὐκ ἐκείνης, ὡς ἔοικε, μόνον τῆς ἑορτῆς, ἀλλὰ πασῶν τῶν ἐτησίων, ὅσας καθηριθμήσαμεν, τελευταία γάρ ἐστι τοῦ ἐνιαυτοῦ.* Dieß ist eine bloße Vermuthung. Bey den Rabbinen wird, weil, wie sie meinen, sonst kein Fest mehr als sieben Tage hat, der achte Tag als ein besonderes Fest betrachtet, חַג הַעֲצֶרֶת [2]), und über den Grund der Einsetzung dieses Tages viel gefabelt und disputirt. Einige vergleichen denselben mit dem Pfingstfeste, als dem Schlusse des Paschacyclus. In dem Babylonischtalmudischen Tractat Succa wird das ganze Fest ein octiduum שְׁמוֹנָה genannt [3]). Allerdings dauert nach diesem Tractate das Wohnen in Hütten nur 7 Tage; am siebenten Tage nach dem Festmahle vor und nach der Mincha (oblatio) werden zwar die Hütten noch nicht abgebrochen, aber die Gefäße aus den Hütten ausgeräumt. Wenn es nun aber heißt [4]), dieß geschehe zur Ehre des letzten guten Festtages, und ferner, der Mensch sey verpflichtet zum Hallel und zur Freude des letzten guten Tages, wie zu den übrigen Tagen des Festes: so kann kein Zweifel Statt finden, daß der Tractat Succa zwar das Fest im engeren Sinne nur zu 7 Tagen rechnet, im wei-

---

1) De Septenario §. 24. Ed. Mang. Tom. 2. p. 298.

2) S. Buxtorf Synag. p. 465. Lightfoot Horae zu unsrer St. und Tract. Succa edd. Dachs et Cramer p. 357 sqq.

3) Succa Cap. 4. §. 1 und 8.

4) Succa Cap. 4. §. 8. Die Worte, worauf es hier ankommt, lauten: מִפְּנֵי כְבוֹד יוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן שֶׁל חַג.

teren Sinne aber zu 8, und den achten Tag vorzugsweise den letzten guten Tag nennt.

Der Ausdruck, der letzte gute Tag, scheint ein üblicher, stehender gewesen zu seyn. Wenn nun der Joh. Ausdruck, der letzte große Tag, damit synonym wäre, so wäre es unbedenklich, denselben ebenfalls von dem achten Tage zu verstehen. Allein die Begriffe guter Tag und großer Tag scheinen verschieden zu seyn. Gute Tage sind alle Festtage, Johannes aber giebt dem letzten Festtage noch die nähere Bestimmung des großen. Soll dadurch der letzte siebente vom achten unterschieden werden, oder gilt ihm eben dieser, als der große? Ich weiß nicht, daß bey den Juden die Bezeichnung großer Tag sonst weiter vorkommt. Johannes nennt 19, 31. den Sabbat in der Osterwoche den großen Tag. Ist nun der Begriff großer Tag vorzugsweise mit dem Sabbat verbunden, so scheint Johannes in unsrer Stelle wirklich den achten Tag gemeint zu haben, denn dieser war nach den Mosaischen Festgesetzen, wie der erste Laubhüttentag, vorzugsweise ein Sabbat.

Aber dieses Resultat ist keinesweges sicher; ja es scheint durch das, was Johannes von diesem letzten großen Tage erzählt, völlig wieder aufgehoben zu werden. Jesus, heißt es, stand an dem Tage (im Tempel) und rief laut: Wen dürstet, der komme zu mir, und trinke u. s. w. Es wird jetzt allgemein angenommen, daß diese Worte sich auf den am Laubhüttenfeste eigenthümlichen Ritus des Wassergiessens anspielend beziehen.

Das Wassergiessen נִסּוּךְ הַמַּיִם gehörte zu den späteren Gebräuchen des Festes. Aber zur Zeit Christi ist es bereits üblich. Es bestand wesentlich darin [1]), daß ein Priester an allen Tagen des Festes nach dem gewöhnlichen

1) S. Codex Succa Cap. 4. §. 1 und 9. und die dazu gehörigen Commentarien von Dachs und Cramer.

Morgenopfer in einem goldenen Gefäße von drey Log Wasser aus der Quelle Siloah schöpfte, dasselbe unter großem Gepränge durch das Wasserthor in den inneren Vorhof brachte, auf den Altar stieg, hier sich links wendete, und in die beyden silbernen Schaalen, welche jede mit einer Oeffnung zum Ablaufen versehen war, in die eine nach Abend das Wasser, in die andere nach Morgen Wein goß. Bey der Libation wurde dem ausgiessenden Priester vom Volke zugerufen הַגְבַּהּ יָדְךָ tolle manum tuam [1]! Während der Libation wurde das Hallel gesungen [2]. Nach dem Tractat Succa geschah diese Libation nur an den sieben ordentlichen Festtagen [3]. Dieß ist die herrschende Meinung unter den Rabbinen [4]. Nur Rabbi Juda behauptet [5], die Libation sey auch am achten Tage geschehen. So Ursprung als symbolische Bedeutung des Gebrauches werden von den Rabbinen sehr verschieden angegeben. Doch wird von allen Jes. 12, 3. (Ihr werdet Wasser schöpfen mit Freuden) darauf bezogen, theils als historisches Zeugniß für den Gebrauch unter den späteren Propheten, theils aber und häufiger als prophe-

---

1) Succa 4, 9.

2) S. Dachs Dissert. typicoprophetica ad Zach. 14, 16. in dem Codex Succa p. 538.

3) Succa 4, 1. Um zu beweisen, daß das Wasserausgiessen auch am 8ten Tage statt gefunden, beruft man sich auf Succa 4, 8., wo es heißt: hominem ad Hallel et laetitiam et honorem ultimi diei boni aeque obligari, ac caeteris festi diebus omnibus. Jene laetitia aber, meint Lampe, sey vorzugsweise die laetitia domus haustionis. Aber das Jüdische Sprüchwort: Qui non vidit laetitiam domus haustionis (aquae), שִׂמְחַת בֵּית הַשּׁוֹאֲבָה, non vidit laetitiam unquam, Succa Cap. 5. §. 1., woraus man dieß schließt, bezieht sich nur auf die Freude der Libation in dem Vorhofe des Tempels. Von dieser aber heißt es Succa 4, 1. ausdrücklich, sie dauere nebst dem Wohnen in Hütten nur 7 Tage, das Hallel aber und die Festfreude überhaupt (שִׂמְחָה) acht Tage.

4) S. Dachs und Cramer zu Cod. Succa 4, 1. 9.

5) Succa 4, 9. heißt es: R. Jehuda ait: logum fuisse libatum omnibus octo diebus.

tischer Typus desselben. Nach einigen ist die Libation ein Symbol zum Gebet um den Segen des Regens, nach andern ein Symbol der Ausgiessung des heiligen Geistes, worauf man auch Jes. 12, 3. deutete [1]). Möglich, daß, wie das ganze Laubhüttenfest sich auf das Wohnen in Hütten auf dem Zuge in der Wüste als Gedächtnißfest bezog, dieser Ritus auf das Geschenk des Wassers für die Durstenden auf jenem Zuge anspielt. Möglich aber auch, daß derselbe, wie de Wette vermuthet, zu den alten Wasserlibationen gehörte, welche 1 Sam. 7, 6. 2 Sam. 23, 16. auch außer dem Laubhüttenfeste vorkommen, und ein allgemeiner religiöser Gebrauch der alten Welt waren, vergl. Odyss. 12, 362. Sophocl. Oed. Col. 482. [2]). Spielte Jesus auf den Ritus an, so bekommen seine Worte eine bestimmte Veranlassung und Beziehung. Und wenn die Rabbinische Deutung auf die Ausgiessung des heil. Geistes in der Messianischen Zeit schon damals üblich war, so bekommt die Joh. Deutung der Worte Jesu V. 39. eine bestimmtere historische Grundlage.

Wäre nun der letzte große Tag des Festes V. 37. der achte, so fielen damit alle Anspielungen des Ausspruches Christi auf das Wasserausgiessen weg. Denn nach der herrschenden Meinung der Rabbinen fand der Gebrauch am achten Tage gar nicht statt. Wer sich also nicht entschliessen kann, der abweichenden Meinung des R. Juda zu folgen, daß die Libation an allen acht Tagen des Festes gleichmäßig geschah, dem bleibt nichts übrig, als entweder unter dem letzten großen Tage den siebenten zu verstehen, oder anzunehmen, der Ausspruch Jesu spiele, wenn er am achten Tage geschah, auf etwas anderes an,

---

1) S. Dachs Dissert. typicoprophetica ad Zach. 14, 16. in dem Codex Succa p. 539.

2) Dieß würde dann in Verbindung mit der Weinspende bey diesem Feste der Weinlese an die Hellenische Dionysusfeyer erinnern, womit auch Plutarch Symp. 4, 5. das Fest vergleicht. S. Winers Realler. 2. S. 9.

als das Wasserausgiessen, auf etwas, was wir nicht mehr wissen. Die vorliegenden Data reichen nicht hin, um über einen archäologischen Punct, der schon den Rabbinen dunkel und streitig war, eine Entscheidung zu geben. Da indessen das Anspielende in dem Ausrufe Jesu unverkennbar, das Wasserausgiessen aber das einzige ist, was wir wissen, worauf die Anspielung natürlich war, so könnte man geneigt seyn, zu vermuthen, daß Joh. unter dem letzten großen Tage den siebenten verstanden hat. Aber wie ist dann *μεγάλη* genügend zu erklären? [1]).

Der Ausruf Jesu V. 37. und 38. ist so kurz und abgerissen, und V. 40. und 41. setzen so viel mehr voraus, daß wir vermuthen müssen, Joh. habe uns nur den auffallenden Anfang oder Schluß einer längeren Rede oder Unterredung mitgetheilt. Darauf scheint auch die Lesart *τῶν λόγων τούτων* V. 40. hinzudeuten, welche diplomatisch sicherer ist, als *τὸν λόγον*. Aber eben die Kürze und Abgerissenheit erschwert die Auslegung der Worte Jesu und die Beurtheilung der Johanneischen Deutung V. 39.

Die Interpunction V. 37. und 38. betreffend, so erlaubt der Zusammenhang und der Johann. Sprachgebrauch nur die jetzt übliche, *Ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. Ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.* *Καὶ πινέτω* mit dem folgenden *ὁ πιστεύων* zu verbinden, wie Bolten vorschlägt, verbietet, da *πίνειν* hier nichts anderes ist, als eben *πιστεύειν*, die Structur der bildlichen Rede. *Ὁ πιστ. εἰς ἐμὲ* ist absoluter Nominativ, vergl. 6, 39. 40.

Mit Recht bezieht man jetzt allgemein *καθὼς εἶπεν*

---

1) Einige (Dachs dissert. typicoproph. etc. p. 537.) meinen, weil am 7ten Tage das Hosianna sieben Mahle gesungen wurde, so sey dieser Tag selbst das große Hosianna genannt worden und darauf beziehe sich die *μεγάλη ἡμέρα* des Johannes. Aber dieß ist bloße Conjectur ohne hinreichenden Grund.

ἡ γραφή, nicht zu ὁ πιστ. wie Euthymius, sondern zu dem folgenden ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας u. s. w. Diese Worte sind in ihrer bildlichen Form allein charakteristisch genug, um als Schriftwort besonders bezeichnet zu werden. Die Nachweisung der citirten Worte im A. T. ist schwierig. Aber ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ist gar kein spezifisches alttestam. Wort.

Daß die citirten Worte sich im A. T. nirgends wörtlich finden, ist kein hinreichender Grund, die Schrift, aus der sie genommen sind, für eine apokryphische, oder für eine verlorene kanonische Schrift zu halten. Ἡ γραφὴ bezeichnet im N. T. ohne Ausnahme den Kanon des A. T., dieser aber enthielt damals kein Buch mehr, als jetzt. Vom Gebrauch apokryphischer Bücher ist in den Reden Jesu nirgends eine Spur. Gewiß gehörte es zur Lehrweisheit unsres Herrn, sich nur der kanonischen Schriften des A. T. zu bedienen. Das Bild von dem Strome des lebendigen Wassers kommt häufig im A. T. vor, wiewohl meist in andern Formen und Wendungen, z. B. Jes. 44, 3. 58, 11. Zach. 14, 8. Joel 3, 23. (4, 18.) Ezech. 47, 1 ff. insbesondere V. 12. Die entsprechendsten Stellen sind die drey letzten. Der Hauptgedanke darin ist, daß in der Messianischen Zeit von dem Tempel Jehovas ein Quell ausgehen und das Land weithin bewässern werde. Dieß ist Bild des Messianischen Segens und Heiles, welches sich von dem Heiligthum Jehovas aus über die Menschen verbreiten werde. In allen diesen Stellen fehlt aber der bildliche Ausdruck ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ. Da aber ποταμοὶ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος fast wörtlich aus Zachar. 14, 8. [1]) genommen zu seyn scheint, so meinte Dr. Gieseler[2]), ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ spiele ebenfalls auf diese

1) Die LXX: Καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελεύσεται ὕδωρ ζῶν ἐξ Ἱερουσαλήμ.

2) S. Studien und Kritiken 1829. Heft 1. S. 138 f.

Stelle an und entspreche dem מִירוּשָׁלַיִם Zach. 14, 8., und die Wahl jenes an sich betrachtet sehr harten Ausdruckes erkläre sich hinlänglich, wenn man annehme, derselbe sey dem ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ ὄρους τούτου (nemlich des Tempelberges) entgegengesetzt. Man könnte, um diese Meinung zu unterstützen, an die Parallelstelle Joel 3, 23. erinnern, wo es heißt: die Berge träufeln Most u. s. w., und ein Quell gehet aus vom Hause Jehovas und tränket das Thal Sittim. Noch mehr würde sich diese Ansicht empfehlen, wenn man den Erzählungen der Rabbinen, daß das Wasser bey der Laubhüttenlibation durch Röhren, die im Altare sich befanden, den Berg hinab in den Bach Kidron geleitet wurde [1]), glauben darf. Aber dieß ist im höchsten Grade zweifelhaft. Außerdem ist zu bemerken, daß weder κοιλία noch בֶּטֶן für sich unmittelbar an eine Bergeshöhlung erinnert und davon gebraucht wird. Nach meiner Ansicht ist die Vergleichung mit dem Tempelberge oder Jerusalem in unsrer Stelle gar nicht ausgedrückt, auch nicht so, daß Jesus sich mit dem Tempel vergliche, gleichsam als lebendigen Tempel darstellte, wogegen schon αὐτοῦ streitet. Κοιλία ist in der sinnlichen Sprache des Hebräers überhaupt das Innere, gleichbedeutend mit καρδία, s. Prov. 20, 27. Es. 16, 11. Sir. 51, 21. Joh. hätte eben so gut schreiben können ἐξ αὐτοῦ. Er wählte aber wegen der bildlichen Rede das bildliche κοιλία.

Läßt man einstweilen die Joh. Deutung der Worte unberücksichtigt, und vergleicht den sinnbildlichen Gebrauch von ὕδωρ ζῶν 4, 14., wonach es so viel bedeutet, als ζωὴ αἰώνιος, so ist der Sinn dieser: Wer an mich glaubt, (von dem lebendigen Wasser, welches ich dem Durstenden darreiche, trinkt), aus dessem Innern werden, wie die Schrift von dem Segensstrome der Messianischen Zeit sagt,

1) S. Succa ed. Dachs p. 398 sq.

— Ströme des lebendigen Wassers, d. h. des ewigen Lebens ausfließen. Nicht nur er selbst wird des ewigen Lebens theilhaftig werden, er wird aus seiner Fülle auch andere damit erquicken [1]). Jesus spricht also hier von der von den Einzelnen aus sich verbreitenden Kraft des neuen Lebens und seiner Gemeinschaft [2]).

V. 39. Joh. aber deutet die Worte Jesu anders. Unter dem ὕδωρ ζῶν versteht er nicht die ζωὴ αἰώνιος, sondern das πνεῦμα ἅγιον, und ῥεύσουσι nimmt er nicht als ein relatives Futurum, sondern als ein absolutes, also das Ganze als Weissagung auf die Ausgiessung des heil. Geistes über die Gläubigen am Pfingstfeste. Die Auslegung des Apostels erscheint als die authentische. Aber ist sie dieß, so muß sie sich auch philologisch rechtfertigen lassen. Gerade in dieser Hinsicht ist sie nicht ohne Bedenklichkeit.

Joh. deutet den Ausspruch nicht nach dem ersten Eindrucke und Verständnisse im Augenblicke des Hörens, sondern wie er ihn im Act des Schreibens auffaßte. Zwischen diesem Acte und dem Ausspruche liegt die Ausgiessung des Geistes am Pfingstfeste, gleichsam die hermeneutische Thatsache, wodurch dem Apostel das Wort Christi erst vollkommen verständlich und wahr wurde. So giebt er dem Worte Christi eine historische Beziehung, welche ursprünglich nicht darin liegt. Der Ausdruck V. 37. entspricht dieser Beziehung nicht. Das Ausströmen ῥεύσουσιν ἐκ, ist kein Empfangen, λαμβ. Ὁ πιστεύων ist hypo-

1) Aehnlich ist die Rabb. Stelle von der verbreitenden und anziehenden Kraft der Bekehrung bey Schöttgen Horae Hebr. zu d. St.: Quando homo se convertit ad Dominum suum, tamquam fons aquis vivis impletur, et fluenta ejus egrediuntur ad omnis generis homines et ad omnes tribus.

2) Euthymius: Ὅταν γὰρ ἡ θεία χάρις ἐνδρυνθῇ ψυχῇ, πηγὴ γίνεται, καὶ βλύζει διαπαντός. Καὶ γὰρ καὶ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ ὅσοι κατ' ἐκείνους, τὴν θείαν χάριν ἐν τῇ καρδίᾳ πλημμυροῦσαν ἔχοντες, οὐ ποταμόν, ἀλλὰ ποταμοὺς λόγων ἠφίεσαν, πολλῷ τῷ ῥοίζῳ φερομένους καὶ πᾶν τὸ προστυχὸν παρασύροντας u. s. w.

thetisch. Das ῥεύσουσι kann im Zusammenhange nicht als absolutes Futurum mit Ausschliessung der Gegenwart genommen werden. Wenigstens ein ποτὲ oder dergleichen dürfte bey ῥεύσουσι nicht fehlen. Wenn nach Johannes der Glaube, sobald er entsteht, auch Leben wirkt, so wird man um so geneigter, den Ausspruch Christi so zu fassen, daß mit dem Momente des Glaubens auch sogleich die Ströme des lebendigen Wassers fließen. Wie das Glauben zukünftig gedacht wird, so auch die Lebensausströmung. Endlich aber wird zwar im A. T. das Wasser oder vielmehr das Ausgiessen desselben als Bild des heiligen Geistes, seiner Fülle und Mittheilung gebraucht, z. B. Es. 44, 3., aber weit mehr als Symbol des göttlichen Lebens und Segens. Im N. T. ist dagegen nach AG. 2. vorzugsweise das Feuer Symbol des göttlichen Geistes. Wenn Joh. 4, 10. 14. das Wasser bestimmt Bild der ζωὴ αἰώνιος ist, und wenn es dieser Symbolik gemäß Apok. 7, 17. 21, 6. 22, 1. 17. heißt: ὕδωρ ζωῆς, πηγαὶ τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς und καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν, so scheint die Joh. Deutung auch der neutestamentlichen symbolischen Sprache nicht entsprechend zu seyn. Olshausen bemerkt zwar, auch im N. T. werde der Geist unter dem Bilde des Wassers gedacht, wie der Ausdruck des Ausgegossenwerdens vom Geiste AG. 10, 45. Tit. 3, 6. deutlich zeige. Aber wie kommts, daß das dazu gehörige Bild des Wassers im N. T. vom heil. Geiste nie ausdrücklich gebraucht wird? Es heißt ὕδωρ τῆς ζωῆς, aber nie ὕδωρ τοῦ πνεύματος. Die wesentliche Zusammengehörigkeit der Begriffe ζωὴ αἰώνιος und πνεῦμα ist unleugbar. Darin liegt die Wahrheit der Joh. Deutung. Aber damit ist sie noch nicht philologisch gerechtfertigt. Das Princip des neuen ewigen Lebens ist der heilige Geist. Durch den Geist wird das neue ewige Leben in den Herzen der Gläubigen erzeugt, durch ihn die Mittheilung und die Gemeinschaft des ewigen

Lebens bewirkt, geleitet u. s. w. Aber daraus folgt nicht, daß Jesus unter dem lebendigen Wasser unmittelbar den heiligen Geist verstanden haben wollte, um so weniger, da man in den Johanneischen Reden Jesu gewohnt ist, bey dem Glauben unmittelbar an die darin liegende ζωὴ αἰώνιος zu denken.

Die Joh. Deutung erinnert an die Rabbinische des Wassergiessens als Symboles der Ausgiessung des heiligen Geistes in der Messianischen Zeit. War diese damahls schon bekannt, so könnte diese ihn dazu veranlaßt haben. Der innerste Grund seiner Deutung aber liegt in der ihm eigenthümlichen pragmatischen Auffassung der Geschichte Jesu und der aus dem Worte und Leben des Herrn und seinem Geiste sich entwickelnden Kirche. Ueberall ist er darauf bedacht, den inneren nothwendigen Zusammenhang der Werke und Worte Jesu sowohl untereinander, als auch mit den ersten und vornehmsten Stiftungsmomenten der Kirche nachzuweisen, und zu dem Ende durch Hinweisung auf Zukünftiges und Rückweisung auf Vergangenes alles Zufällige, Unerfüllte und Beziehungslose aus der Darstellung des Lebens Jesu zu entfernen. Die Worte V. 38. schienen ihm für die nächste Gegenwart zu viel zu enthalten, Ströme des neuen ewigen Lebens hatte er erst seit dem Tode, der Verklärung des Herrn, seit der Ausgiessung des heiligen Geistes am Pfingstfeste in den Gläubigen wahrgenommen; die Zahl der Gläubigen, so wie die Kraft und Wirkung ihres Glaubens, ehe Jesus verklärt wurde, deuchten ihm zu gering; das göttliche πνεῦμα, woraus das ewige Leben quillt, schien ihm damahls nur in dem Herrn selber in vollem Maaße wirksam, außer demselben aber noch nicht vorhanden zu seyn. In diesen an sich richtigen Betrachtungen über den vollen und factischen Sinn der Worte Jesu übersah er die Incongruenz derselben mit seiner Auslegung, und gab ihnen so eine eperegetisch richtige, exegetisch aber ungenaue Deutung.

Zur Rechtfertigung des ἔμελλον fügt Joh. hinzu: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησ. οὐδέπω ἐδοξάσθη. Gab es vor der Verherrlichung Christi keinen heil. Geist= so konnte derselbe auch erst nach derselben von den Gläu= bigen empfangen werden. Wie aber? Ist nach Joh. das πνεῦμα ἅγιον nicht ein ewiges, und war es nicht in Christo in voller Fülle? Unstreitig. Also kann ἦν nicht von dem Seyn oder Daseyn des πν. ἅγ. an sich verstan= den werden. Oder ist die Lesart falsch? Lachmann liest οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα δεδομένον, ὅτι Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη. Abgesehen von der Auslassung des Arti= kels, die nicht gehörig gesichert ist, betrachten wir bloß die exegetisch wichtige Verschiedenheit des Textes. Ἅγιον haben KT 42. 91., mehrere Uebersetzungen, auch Origen. viermahl nicht. Man kann es entbehren; vorher steht auch bloß πνεύματος. Aber eben deßhalb könnte es ausgelas= sen seyn. Δεδομένον haben Cod. B, die Peschito, die beyden Persischen Uebersetzungen, die Vulgata und die Itala in mehreren Handschriften. Aber dieß ist unverken= bar eine Glosse; man sieht sie gleichsam entstehen aus Er= klärungen, wie die des Chrysostomus und Theophy= lakt: οὔπω γὰρ ἦν πν. ἅγ., τουτέστι δοθέν, und des Euthymius: οὔπω ἦν δεδομένον τοῖς μαθη= ταῖς αὐτοῦ. Diese Erklärung aber ist richtig. Das πνεῦμα, der bestimmte heilige Messianische Geist Joel 3, 1 ff., der Geist des neuen Lebens und der Wahrheit, (der Paraklet) war ausser in Christo noch nicht vorhanden, d. h. nicht mitgetheilt. Nach 16, 7. war die Sendung, Mittheilung des Geistes durch das Weggehen Christi zum Vater, also die Verherrlichung, wesentlich bedingt. War Jesus in die= sem Sinne noch gar nicht (οὐδέπω) verherrlicht, so konnte auch der Geist in den Gläubigen noch nicht da seyn. Οὔπω, wie Lachmann nach BD und Orig. liest, mildert die Verneinung, aber wohl schwerlich ist es aus der Ueberle= gung entstanden, daß eine gewisse Verherrlichung Christi

schon im Leben statt fand, z. B. die δόξα seiner Wunder, vergl. auch 12, 28. Nicht die thätige Selbstoffenbarung der δόξα Christi meint Joh. hier, sondern das absolute Verherrlichtwerden durch den Vater vorzugsweise im Tode, vergl. 12, 16. 23. 13, 31. 17, 1. Die σάρξ Christi war die nothwendige Bedingung seiner erlösenden Erscheinung, aber zugleich die natürliche Beschränkung und Verhüllung seiner δόξα. Erst nachdem mit dem Tode diese Schranke oder Verhüllung weggefallen war, konnte sich sein Geist frey und ungehemmt in die Gemeinde der Gläubigen ergießen, vergl. 16, 7 ff. Es liegt hier nahe, an den Unterschied des alt- und neutest. πνεῦμα zu denken. Leugnete Joh., wie sich von selbst versteht, das altest. πνεῦμα nicht, wie hat er es von dem neutestam. unterschieden? Nach Tholucks früherer Erklärung als πν. δουλείας. Dieß ist wohl ein Paul. Ausdruck Röm. 8, 15., aber weder Paul. noch Johanneische Charakteristik des πν. ἅγ. im A. T. Neuerdings hat Tholuck den Unterschied nur auf der neutest. Seite positiv so bestimmt, daß der Christliche Geist das subjective, die objective, an sich seyende Wahrheit aneignende, die Wahrheit zur Wahrheit für den Menschen machende Princip im Innern des Menschen sey. Aber auch dieß ist nicht im Geiste des Johannes. Für diesen ist das πν. ἅγ. in Christo allerdings der Geist der Wahrheit, oder der Wahrheit und Gnade, 1, 17. Als Geist Gottes aber muß er dieß auch schon im A. B. gewesen seyn. Eben so konnte die göttliche Aneignung der Wahrheit auch im A. B. nicht anders geschehen, als auf subjective, innerliche Weise. Der Unterschied kann nach Vergleichung von 1, 17. 18. 1, 33. 3, 34. für Joh. kein specifischer gewesen seyn, sondern nur darin bestanden haben, daß der im A. T. in seiner Mittheilung und Offenbarung noch gebundene, beschränkte heilige Geist mit der Erscheinung und Verherrlichung des Logos in seiner ganzen Messianischen Fülle frey wirkend, auf bleibende, herrschende

Weise den Gläubigen zu Theil wird. Dagegen wendet Olshausen ein, daß auf diese Weise das N. T. nichts wesentlich Neues, sondern nur eine Steigerung des alttest. Geistes sey; das wesentlich Neue aber im N. T. sey die bestimmte trinitarische Sendung des Vaters, Sohnes und Geistes, als verschiedener Personen im Wesen Gottes. Aber wie, wäre dieß wirklich etwas wesentlich Neues? Wird nicht auch im A. T. der Geist unterschieden vom Worte und von dem Herrn? Aber auf dieser speculativen trinitarischen Spur finden wir Joh. hier gar nicht. Wir fragen aber weiter, kann, darf bey Joh. das neutest. πν. etwas wesentlich Neues seyn? Würde dadurch nicht die Einheit des λόγος im A. und N. T. aufgehoben? Warum aber keine Steigerung? Die Steigerung oder vielmehr Vollendung der Geistesmittheilung im N. T. ist neu genug, und wesentlich genug.

V. 40 – 43. Wie oft, so macht auch diese Rede verschiedenen Eindruck auf das Volk. Joh. unterscheidet auf Seiten des günstigen Eindrucks zwey Stufen. Während Viele ihn für den Messianischen Propheten (vgl. 1, 21.) halten, nennen ihn Andere den Messias selbst.

Lachmann liest: Ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων τούτων — — ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον — — οἱ δὲ ἔλεγον.

Die Wortstellung im Anfang und die Auslassung von πολλοὶ wird durch BDLT, Vulg. It. exc. Brix. Germ. Mm. Gat. auch Origenes geschützt, während die recepta wenig gesichert ist. Πολλοὶ kann aus der parallelen Formel V. 31. herübergekommen seyn; es wird gern entbehrt, da πολλοὶ mit ἄλλοι schwer zusammensteht. Das vorantretende ἐκ τ. ὄχλου bekommt im historischen Zusammenhange einen richtigen Accent, und die Ergänzung von τινὲς hat keine Schwierigkeit. Die recepta τὸν λόγον muß dem diplom. Uebergewicht von BDEGKLT Vulg. It. Orig. für τῶν λόγων τούτων weichen. Der Plural erklärt auch leich-

ter den Eindruck der Rede, als der einzelne, in seiner Einzelheit schwer verständliche Ausruf V. 37. 38. Ueber δὲ nach dem ersten ἄλλοι kann man zweifeln, es ist zu wenig bezeugt und nicht nothwendig. Weniger kann es entbehrt werden bey dem zweyten ἄλλοι, wo es zwar DEGHKS u. a. auslassen, aber BLT 1. Vulg. It. und Orig. haben οἱ δέ, wofür ἄλλοι δὲ eben nur eine richtige Erklärung ist. Wie 7, 12. auf οἱ μὲν folgt ἄλλοι, so hier auf ἄλλοι, οἱ δέ.

Eine dritte Meinung, welche Joh. anführt, hatte vielleicht nichts gegen ὁ προφήτης, aber, daß Jesus der Messias sey, glauben sie bezweifeln zu müssen. Nein, nicht der Messias, denn der kommt, stammt (vgl. V. 42.) doch nicht aus Galiläa? Aber spricht so der ὄχλος? Sind es nicht wieder die gelehrteren, feindlichen Juden? Diese bewirken das σχίσμα im Volke durch ihren Zweifel aus der Schrift.

Allgemein glaubte man, Jesus von Nazareth sey auch geboren zu Nazareth. Wußte von seiner; wie es schien, zufälligen Geburt in Bethlehem außer den Eltern und den allernächsten Verwandten Niemand? Das Aufsehen, welches nach Matth. und Lukas die Geburt in und bey Bethlehem, und durch die Nachfragen der Magier selbst in Jerusalem, wenigstens am Hofe Herodes des Großen, gemacht haben mußte, konnte nach 30 Jahren vergessen seyn. Daß Jesus der Messianische Sohn Davids auch aus Davids Nachkommenschaft war, wußte und bedachte wohl nur die Familie. Jesus selbst legte nirgends Gewicht darauf. Die genealogischen Nachforschungen, deren Resultate uns Matth. und Lukas mittheilen, scheinen erst nach dem Tode Jesu aus apologetischem Interesse von Christen angestellt worden zu seyn.

Einem Manne aus Nazareth von so geringem Stande und Herkommen traucte man nicht zu, daß er der verheißene Nachkomme Davids sey. Da nun nach Mich. 5, 1. Esaias 11, 1. Jerem. 23, 5. u. a. allgemein geglaubt

wurde, der Messias werde aus Bethlehem und der Nachkommenschaft Davids hervorgehen, so erklärt sich, wie sehr die Frage darauf berechnet war, die auftauchende Begeisterung im Volke zu dämpfen. Wegen *ὅπου ἦν Δαυὶδ* vergl. 1 Sam. 16, 1. 17, 12. 20, 6. 29.; David nemlich stammte aus Bethlehem, und verlebte hier seine Jugend.

Worauf sich das *σχίσμα* insbesondere bezog, ob auf die Gültigkeit der herrschenden Vorstellung, oder die Anwendung derselben, wird nicht klar. Wußte Joh. von der Abstammung von David und der Geburt in Bethlehem, warum berichtigt er die Meinung nicht? Man könnte sagen, weil alle Leser es besser wußten, schweigt er, oder richtiger, für den Evangelisten des *λόγος* hatte jene Seite der Geschichte Jesu eben kein Interesse.

V. 44–49. Wer will ihn greifen? Nach dem Ausdruck *τινὲς ἐξ αὐτῶν* die Feindlichen im Haufen. Aber nach Joh. Darstellung war die Stunde noch nicht gekommen, s. V. 30. Selbst auf die gegen ihn ausgesendeten Diener des Synedriums hatte die Rede einen solchen Eindruck gemacht, daß sie nicht nur unverrichteter Sache zurückkehrten, sondern auch ihren Obern die kühne Antwort V. 46. gaben. Hörten ihn diese zum ersten Mahle, oder war gerade jene Rede V. 37 ff. von so besonderer Kraft und Macht über die Gemüther? Lachmanns Lesart *οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος*, mit Auslassung von *ὡς οὗτ. ὁ ἄνθρ.* ist durch BLT und Origenes geschützt und empfiehlt sich durch verständliche Kürze. Die Frage des Synedriums V. 45. setzt voraus, daß man seine Gefangennehmung jetzt erwartete. Was V. 48. und 49. die Pharisäer zornig den Dienern antworten, ist ganz in der Art herrschsüchtiger Hierarchen und dünkelhafter Zunftgelehrten [1]). Hinter *τὸν νόμον* V. 49. wollen Einige *ἐπίστευσεν* ergänzen, so daß *ἐπικατάρατοί εἰσι* ein für sich

1) Ueber den Hochmuth der Jüdischen Hierarchen und Zunftgelehr-

stehendes Epiphonem wird. Der Gedanke ist so vollständiger. Aber die Differenz des Numerus, worauf man sich beruft, macht, da ὄχλος ein Collectivum ist, jene Structur nicht nothwendig. Ohne Ergänzung und Trennung wird der Satz nachdrucksvoller, affectvoller. Das Volk, eben weil es ihm anhängt, versteht das Gesetz nicht, und so ist es verflucht! Ἐπικατάρατοι ist die allgemeine Verwünschungsformel, ohne Beziehung auf einen besondern Bann. Daß der 9, 22. erwähnte Synagogenbeschluß jetzt gefaßt worden sey, liegt nicht im Zusammenhange der Stelle. Auch in der vorsichtigen Aeußerung des Nikodemus V. 51. liegt keine Andeutung davon. Lachmann liest nach BT und Orig. ἐπάρατοι. Auch Cyrill und Chrysostomus lesen so. Die recepta war wohl den Abschreibern die aus dem N. T. geläufigere Form.

V. 50–52. Die Juden hatten schon seit der Heilung am Sabbat Kap. 5. auf den Untergang Jesu gedacht. Es mag darüber im Synedrium verhandelt worden seyn, aber ohne eigentlichen Proceß. Gleichwohl hielt die herrschende Parthey die Verdammung Jesu für ausgemacht. Dieß beleidigte den rechtlichen Sinn des Nikodemus, der seit jener nächtlichen Unterredung Kap. 3, 1 ff. Jesu geneigt war. Statt ὁ ἐλθὼν νυκτὸς πρὸς αὐτὸν hat Lachmann ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον, nach BLT Syr. hier. Sah. Verc. Cyrill. Eben so 1. 69. 118. u. a., mit der Abweichung τὸ πρότερον. D. Aeth. Arm. Cant. Colb. Corb. Rd. haben πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον. Νυκτὸς ohne πρῶτον oder πρότερον K. 131. 157. 220. Brix. For. Foss. Hiernach scheint die recepta am wenigsten bezeugt zu seyn, πρότερον oder πρῶτον ursprünglicher, als νυκτός. K. 19, 39.

---

ten, wie schnöde sie das ungelehrte Volk (עם הארץ nannten sie es) zu verachten pflegten, s. was Lampe zu d. St. gesammelt. Vergl. Schoettgen Horae zu d. St. Die Talmudisten gehen in ihrem Unsinn so weit, zu behaupten, daß nur die Gelehrten auferstehen werden. S. Eisenmengers entdecktes Judenthum II. S. 915 ff.

ist ebenfalls τὸ πρῶτον sicher, aber νυκτὸς fehlt nur Mt. o. Cod. D hat ganz nach 19, 39. diese Stelle conformirt. Die äußeren Auctoritäten sichern keine Lesart völlig. Aber es ist begreiflicher, wie aus 19, 39. und 3, 1. νυκτὸς hineingekommen, als warum es ausgestoßen sey. Man konnte πρότερον nach 19, 39. leicht in τὸ πρῶτον verwandeln, und es auslassen, weil νυκτὸς schon charakteristisch genug schien nach 3, 1. So scheint die Lesart des Cod. B den Vorzug zu verdienen. — Auf Grund von 2 Mos. 23, 1. 5 Mos. 1, 16. 17. macht Nikodemus auf das Gesetzwidrige in dem bisherigen Verfahren aufmerksam, um so mehr, da die Parthey so eben ihren Eifer für das Gesetz zur Schau getragen hatte. Unser Gesetz, sagt er, richtet doch den Menschen (τὸν ἄνθρ., der verklagt ist) nicht, wenn es nicht zuvor von ihm gehört hat und weiß, was er thut. Unnöthiger Weise ergänzt man ὁ κριτὴς bey ἀκούσῃ und γνῷ. Das Gesetz wird personificirt als Richter gedacht. Für πρότερον hat Lachmann aus BDKLT. 1. 69. Orig. u. a. πρῶτον vor παρ' αὐτοῦ. Beydes ist im Joh. Gebrauch vgl. 6, 62. 9, 8. 15, 18. 19, 39. Im Sinn ist kein Unterschied. So entscheidet das diplom. Uebergewicht für πρῶτον. Statt ποιεῖ hat nur Cod. D. Cant. ἐποίησεν. Natürlicher scheint der Aorist, wenn die Handlung als Gegenstand des Gerichts als vollendet gedacht wird. Aber ist der Gegenstand, wie hier scheint, das ganze Treiben des Angeklagten, so ist das Präsens allein richtig.

Schon die bloße Ermahnung zur Gerechtigkeit reichte hin, den Nikodemus zu verdächtigen. Zornig fragen die Synedristen: μὴ καὶ οὐ ἐκ τῆς Γαλ. εἶ; Ein Galiläer seyn, und Jesu anhangen, war ihnen ein und dasselbe. Ist ἐγήγερται echt, so entgeht den Schriftkundigen, daß wenigstens zwey Propheten aus Galiläa waren, Jonas von Gathhachepher, (2 Kön. 14, 25.) und Elias aus Thisbe [1]).

1) S. Winers biblisches Realwörterbuch Bd. 1. S. 374. Ge-

Aber eben dieß scheint unglaublich. Der Schluß, daß, da bisher noch kein Prophet aus Galiläa aufgestanden sey, auch jetzt keiner, am wenigsten aber der Messias aus dieser verächtlichen Landschaft (s. 1, 47.) hervorgehen werde [1]), war übereilt und falsch, er traf auch den Einwurf des Nikodemus V. 51. nicht: aber die traditionelle Orthodoxie in leidenschaftlicher Aufregung hat wohl oft so geschlossen und geantwortet. Dieß ist begreiflich, aber jener Irrthum scheint so wenig denkbar, daß Bretschneider diese Stelle mit großem Schein zu den Beweisthümern gegen die Echtheit des Evangeliums rechnet [2]). Eine solche unhistorische Rede, sagt er, könne den gelehrten Beysitzern des Synedriums wohl nur von einem in der Jüdischen Prophetengeschichte gar nicht bewanderten, und mit der Bedeutung von ὁ προφήτης, welches im Munde der Pharisäer so viel als der Messias sey, ganz und gar unbekannten Pseudojohannes in den Mund gelegt werden. — Indessen dieser Pseudojohannes scheint wenigstens 1, 21. 6, 14. 7, 40. den Unterschied zwischen ὁ προφήτης und προφήτης recht gut zu kennen. Ὁ προφήτης schlechthin und ohne allen Beysatz, wie etwa ὁ ἐρχ. εἰς τὸν κόσμον, vergl. 6, 14., oder ὑψηλός [3]), bezeichnet nie den Messias, sondern den prophetischen Vorläufer oder Gehülfen des Messias bey der Inauguration seines Reiches. Auch würde wohl ein Pseudojohannes, der doch sonst eben keine Unkenntniß des A. T. verräth, hätte er die Verhandlungen des Synedriums er-

---

wöhnlich hält man auch den Nahum für einen Galiläer, weil Elkos, sein Geburtsort, nach Hieronymus in Galiläa gelegen, (vergl. Hitzig, die 12 kl. Proph. S. 212 f. und de Wettes Einl. in d. A. T. §. 240.) und eben so Hosea, vergl. Hitzig a. a. O. S. 73. und de Wette a. a. O. §. 226.

1) Cyrill v. Alex., der auch ἐγήγερται liest, faßt den Sinn der Rede auch so: ὡς οὐ προσδοκῶν προφήτην ἐκ Γαλιλαίων.

2) S. Probabilia p. 99 sq. Es versteht sich, daß B. Bauer a. a. O. S. 300. beystimmt.

3) Test. XII. Patr. p. 568. ed. Fabr.

dichtet, sich wohl besser vorgesehen haben. Aber allerdings konnte Joh. den fast unbegreiflichen Irrthum der Synedristen nicht gut erzählen, ohne hinzuzufügen, wie die schriftgelehrten Männer dazu gekommen seyen, etwa im Augenblick leidenschaftlicher Verblendung.

Giebt ἐγήγερται keinen irgendwie statthaften Sinn, so fragt sich, ob nicht das von BDK. S in m. [1]) T. 1. 33. 36. und mehreren Minuskeln, Syr. utr. Aeth. Sahid. Goth. Vulg. It., so wie von Origenes dargebotene ἐγείρεται die Synedristen und den Johannes zugleich von so schmählichem Irrthume befreyet? Lachmann hat es aufgenommen, eben so Tischendorf, und Schulz fügt bene hinzu. Das ist denkbar, daß die Synedristen ähnlich wie Nathanael 1, 47., aus der Schrift geschlossen haben, aus dem verachteten Galiläa, der Heidenmark, könne kein Prophet jetzt aufstehen. Möglich, daß man z. B. Es. 9, 1. 2. zum Text dieses Vorurtheils machte. Wenn aus Galiläa überhaupt kein Prophet kommen kann, wie viel weniger der Messias! Joh. widerlegt dieses Vorurtheil stillschweigend durch die Geschichte Jesu. Indessen haben Andere, denen jene Auctoritäten nicht hinreichend scheinen, um ἐγείρεται vor dem Verdacht einer absichtlichen Correctur [2]) zu sichern, lieber ἐγήγερται beybehalten, aber nach einer, wie sie sagen, im Johannes nicht seltenen Enallage der Zeitformen in der Bedeutung von ἐγείρεται. Wenn man, behaupten dieselben, προφήτης für ὁ προφήτης und dieses für ὁ χριστὸς nehme [3]), so bekomme die Stelle auch mit ἐγήγερται einen schicklichen, mit V. 42. übereinstimmenden Sinn. Allein das letztere ist ganz falsch; auch ist das Perfectum nie reines Präsens. Es fragt sich aber, wie die schwierigere Lesart ἐγήγερται entstanden seyn möge? Wohl

1) Auch Cod. Sang. hat ἐγείρεται.

2) Darauf könnte des Origenes umschreibende Lesart führen, ἔρχεται καὶ ἐγείρεται, Tom. 19, 4.

3) So Cyrill.

schwerlich aus einem Schreibfehler. Vielleicht wollte man dadurch den Schluß der Synedristen, worauf das ἐγείρεται beruht, erklären, als hätten sie aus der Vergangenheit auf die Gegenwart geschlossen. Einem Librarius konnte es aber eher begegnen, daß er an Jonas und Elias nicht dachte, und seine Unwissenheit dem Synedrium aufbürdete.

VII, 53. — VIII, 11.

Die Erzählung von der Ehebrecherinn.

Schon im vierten und fünften Jahrhundert, wo dieser Abschnitt zuerst als ein integrirender Theil des Joh. Evangeliums an dieser Stelle vorkommt, sind die Meinungen über seine Echtheit sehr getheilt. In der Latein. Kirche verschwinden indeß die Zweifel schon seit Augustin allmählich ganz; in der Griechischen aber erhält sich nicht nur die Kunde der früheren Zwiespaltigkeit der Zeugen, sondern auch das Urtheil, daß der Abschnitt zwar Wahres und Nützliches enthalte, aber im Joh. Evangelium ein späterer Zusatz sey [1]).

In der neueren Zeit weckte die früheren Zweifel zuerst wieder Erasmus auf in der ihm eigenthümlichen leisen Art. Nicht entschiedener, eher wieder etwas günstiger ist Calvin [2]). Melanchthon berührte die ihm gewiß

---

1) So sagt Euthymius bey d. St.: χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ ἐντεῦθεν ἄχρι τοῦ Πάλιν οὖν ἐλάλησεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς (8, 12.), παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλιοται· διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη· καὶ τούτου τεκμήριον τὸ μηδὲ τὸν Χρυσόστομον ὅλως μνημονεῦσαι αὐτῶν· πειρατέον δὲ ὅμως ἡμῖν καὶ ταῦτα διασαφῆσαι, οὐκ ἄμοιρον γὰρ ὠφελείας u. s. w. In dem Baseler Minuskelcoder 1., nach Griesbach, aus dem zehnten Jahrhundert, der die Perikope am Ende des Joh. Evangeliums hat, sagt das Scholion: τὸ περὶ τῆς μοιχαλίδος κεφαλαῖον – – – – ὡς ἐν τοῖς πλείστοις ἀντιγράφοις μὴ κείμενον μηδὲ παρὰ τῶν θείων πατέρων τῶν ἑρμηνευσάντων μνημονευθέν, φημὶ δὴ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου κ. Κυρίλλου Ἀλεξ., οὐδὲ μὴν ὑπὸ Θεοδώρου Μοψυεστίας κ. τῶν λοιπῶν.

2) Satis constat, sagt er, historiam hanc olim Graecis ignotam fuisse, itaque nonnulli conjiciunt, aliunde assutam esse. Sed

nicht unbekannten Zweifel gar nicht. Beza hingegen fand sowohl in dem Mangel an sicheren Auctoritäten, als auch in der Zusammenhanglosigkeit von V. 11. und 12., so wie in der Unwahrscheinlichkeit von V. 10. und dem Schreiben im Sande hinreichenden Grund zu entschiedenem Verdacht. Camerarius und Dav. Chyträus erwähnen nur der Differenz unter den Auctoritäten, ohne sich über die Echtheit zu erklären. Während selbst der Römisch kath. Ausleger Cornel. Jansen (im 16ten Jahrh.) die Perikope in s. Commentar verwirft, verlernen die Protestant. Exegeten allmählich den Zweifel, bis Grotius wieder bescheidenen Verdacht äußert, indem er die Erzählung zwar für apostolisch und wahr, aber für einen späteren Zusatz im Johannes von der Hand des Papias oder eines andern Schülers des Evangelisten hält. Aber damahls, wo die kritiklose Verehrung der Tradition und dogmatische Aengstlichkeit die Kirche beherrschte, galt auch die schwächste Vertheidigung mehr, als der gründlichste Angriff. Erst seit Richard Simon und Clerikus hat die kritische Untersuchung, besonders durch Wetstein, Semler, Griesbach, Schulz, Wegscheider und Paulus so sehr an Vollständigkeit, Klarheit und Entscheidungskraft gewonnen, daß die Johanneische Authentie der Stelle unrettbar verloren scheint. Lachmann hat sie ganz aus dem Texte verwiesen, und in den Einleitungsschriften von Feilmoser, Schott, Credner, wird ihre Unechtheit entschieden behauptet. Eben so von den neueren Commentatoren, Tholuck, Olshausen, Meyer, de Wette. Dennoch fehlt es auch in der neueren Zeit nicht an Vertheidigern sowohl der inneren Wahrheit, als auch der Johanneischen Authentie der Erzählung. An die früheren Mill, Whitby, Lampe,

---

quia semper a Latinis Ecclesiis recepta fuit, et in plurimis vetustis Graecorum codicibus reperitur, et nihil apostolico spiritu indignum continet, non est, cur eam in usum nostrum accommodare recusemus.

Bengel, Wolf, Heumann, Michaelis, schließen sich an Matthäi [1]), Storr [2]), Dettmers [3]), Lange, Stäudlin [4]), Hug [5]), Kuinöl, Schultheß [6]), und andere. Während nun Tittmann [7]), Knapp [8]) und andere die Johanneische Authentie daran gaben, den apostolischen Charakter der Erzählung aber vertheidigten, schlugen Bretschneider [9]) und B. Bauer [10]) einen ganz neuen Weg ein. Die Authentie der Stelle im Contexte des Evangeliums hartnäckig vertheidigend, verwerfen beyde die innere Wahrheit und den Joh. apostolischen Ursprung der Erzählung unbedingt, freylich aus keiner andern Absicht, als um einen Grund mehr für die Unechtheit des ganzen Evangeliums zu gewinnen. Weiße, sonst immer auf derselben Spur, hält wegen der Verschiedenheit der Darstellung und Schreibweise, so wie des Mangels an Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden, die Perikope für spätere Einschaltung [11]).

Der Streit der Meinungen ist noch nicht völlig geschlichtet.

Griesbach und Schulz verzeichnen mehr als 100 Handschriften, in denen die Perikope befindlich ist. Dar-

---

1) Evang. Joannis graece et latine. Rigae 1786. p. 359 sqq. Nov. Test. Tom. 1. Wittenb. 1803.

2) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe des Johannes §. 49.

3) Vindiciae αὐθεντίας textus graeci pericopae Joan. VII, 53. — VIII, 11. Francof. ad Viadr. P. 1. 1793. 8.

4) Prolusionis, qua pericopae — — veritas et authentia defenditur, P. I. II. 1806. 4.

5) De conjugii Christiani vinculo indissolubili 1816. 8. p. 22 sqq.

6) Ueber die Perikope von der Ehebrecherinn in Bezieh. auf Lücke's Commentar, in Winers und Engelhardts neuem krit. Journal Bd. 5. St. 3. S. 200 ff.

7) Meletemata zu d. St.

8) Comment. isagogica p. XXIX.

9) Probab. p. 72 sqq.

10) Kritik S. 302 ff.

11) Ev. Gesch. Bd. 2. S. 242 f.

unter sind DGHKMU, D vielleicht aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert, K aus dem achten oder neunten, die übrigen aus dem zehnten, elften oder zwölften. Aber schon Hieronymus versichert, die Perikope finde sich in vielen Griechischen Handschriften [1]), und einige Scholien berufen sich auf ἀρχαῖα ἀντίγραφα. Aber die multi graeci des Hieronymus, welche die Erzählung hatten, deuten wenigstens auf einige, die sie nicht hatten, und den ἀρχαίοις ἀντιγράφοις jener Scholien kann man die πλεῖστα ἀντίγραφα, wovon das Scholion zu Codex 1. spricht, und die ἀκριβῆ des Euthymius, in denen die Perikope entweder von 7, 53. — 8, 11. oder von 8, 3. an, nicht stand, entgegensetzen. Außerdem haben mehrere Handschriften bey Griesbach zwar die Stelle, fügen aber entweder das Zeichen der Verwerfung oder des Zusatzes bey. Andere setzen die Perikope an das Ende des Evangeliums, wieder andere hinter Joh. 7, 36. oder 8, 12.; noch andere endlich hinter Lukas 21. Nicht selten erscheint sie in den Handschriften verstümmelt [2]). Dieß alles, zusammengehalten mit der großen Menge von Varianten, welche die Manuscripte darbieten, und die sich aus einem zum Grunde liegenden Hebräischen Original, welches man ganz gegen den Charakter des Joh. Evangeliums in dieser Stelle angenommen hat, nicht genügend erklären lassen, begründet den gewöhnlichen kritischen Regeln zu Folge einen schwer zu lösenden Verdacht.

Dazu aber kommt, daß eine nicht unbedeutende Anzahl von Handschriften, und darunter die Majuskeln BC LT die Perikope gar nicht haben. Codex A hat von Kap. 6, 50. bis 8, 53. eine Lücke [3]). Ferner fehlt die

1) Contra Pelag. 2, 17. In Evangelio secundum Joannem in multis et Graecis et Latinis Codicibus invenitur locus de adultera muliere, quae accusata est apud Dominum.

2) S. Griesbach und Schulz zu d. St.

3) Nach einer ungefähren Berechnung scheinen gerade zwey Blätter

Perikope in den älteren Handschriften der Peschito, auch den Nestorianischen, und es ist gewiß, daß sie erst im sechsten Jahrhundert ins Syrische übersetzt worden ist. Die Handschriften der Philoxeniana, in denen sie sich findet, haben sie theils nur am Rande, theils, wenn im Text, mit der Bemerkung, daß man sie nicht überall finde. Eben so sucht man sie in den meisten Handschriften der Koptischen und in der aus jener geflossenen Arabischen Uebersetzung vergebens. Die Handschriften der Armenischen Uebersetzung haben sie theils nicht, theils am Ende des Evangeliums. So fehlt sie auch in der Sahidischen und Gothischen.

Unter den Vätern lassen die Griechischen Ausleger Origenes, Cyrill von Alexandrien, Chrysostomus, Nonnus, Theophylakt die Perikope ganz weg, und scheinen sie gar nicht zu kennen. Eben so die Catenen, die edirten und unedirten. Euthymius legt sie aus als eine προσθήκη, die nicht ohne Nutzen sey. Unter den Lateinern wird sie weder von Tertullian, noch von Cyprian erwähnt, obschon beyde über Gegenstände schrieben, wo die Erwähnung der Perikope kaum zu vermeiden war, wenn auch nur, um mögliche Mißverständnisse zu heben [1]). Auch Juvencus (gegen das Ende der Regie-

---

zu fehlen. Bey der ziemlichen Gleichheit der Johanneischen Verse und der Ebenmäßigkeit der Schreibweise des Codex läßt sich berechnen, daß auf den fehlenden Blättern kein Raum für die streitigen 12 Verse war. Schon Wetstein bemerkt, Cod. A habe die Perikope nicht gehabt, ut ex numero στίχων, qui continebantur in duobus foliis deperditis, instituta cum caeteris foliis collatione aperte colligitur. S. N. T. e cod. Alex. descript. a Woide Praef. §. 86. p. xxx. und Baber Prolegom. zu V. T. Gr. e cod. Alex. Auch C hat 7, 3. — 8, 34. nicht. Vielleicht ließe sich hier ebenfalls berechnen, ob die Verse Platz gehabt. L hat für die Perikope einen leeren Raum; so auch Sangallens. ed. Rettig, aber erst nach 8, 12. πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν. Diese Worte wiederholt er im Anfange der neuen Seite.

1) Die apostol. Constitutionen 2, 24. gründen ihre milde Disciplin in Hinsicht der poenitentes unter andern vorzüglich alttest. Bey-

rung Constantins des Großen) scheint sie nicht zu kennen. In seiner Historia evangelica folgt er zwar vorzüglich dem Matthäus, aber er nimmt auch aus den andern Evangelien auf, und aus Johannes namentlich das Geschichtliche, was diesem Evangelisten eigenthümlich ist. Erst seit Ambrosius und Augustin wird die Perikope in der Lateinischen Kirche häufig erwähnt und gebraucht.

Nun sagen zwar die Vertheidiger, Origenes könne hier nicht als Auctorität gebraucht werden, weil nicht nur die Tomi seines Commentars, welche das fünfte, sechste und siebente Kapitel zu erläutern hätten, fehlen, sondern auch der 19. Tomus über Joh. 8, 19–25. sowohl am Anfange als auch am Ende sichtbarlich verstümmelt sey [1]). Da aber Origenes Tom. 19. [2]) den Zusammenhang von Kap. 7, 40. bis 8, 12 f. recapitulirt ohne die geringste Erwähnung der Perikope, und da er derselben auch sonst nirgends gedenkt, so wird er mit Recht zu den entschieden ungünstigen Zeugen gerechnet. Noch viel weniger läßt sich beweisen, daß die Auslassung der Perikope bey Chrysostomus in den Homilien über Johannes kein Zeugniß wider sie sey. Warum ließ Chrysostomus sie stillschweigend aus? Matthäi vermuthet [3]), weil V. 4. leicht Anstoß oder Lachen erregen und V. 9. von Muthwilligen auf die Presbyter der Kirche bezogen werden konnte. Aber wer kann diese weit hergeholte, fast petulante Erklärung

---

spielen von der göttlichen Milde gegen Bußfertige auch auf die neutest. Erzählung von der Ehebrecherinn. Sie stimmen in dieser Ansicht und in ihrer Beweisführung vorzüglich mit Cyprian zusammen, namentlich Epist. 52. Hier mußte Cyprian die Perikope erwähnen, wenn er sie kannte, um so mehr, da er wiederholt die freundliche Milde Christi im Evangelio preist.

1) S. die Anmerk. von de la Rue zu Tom. 19. Anf.

2) Tom. 19. §. 4. ed. de la Rue p. 299 sqq. ed. Lommatsch Tom. 2. p. 174 sqq.

3) Evang. Joannis Graece et Latine. Appendix p. 35 sqq. Euthymius Zigab. ed. Matthaei. Tom. 3. p. 294 und 295. Tom. 1. p. 146.

billigen? Von den Armeniern sagt Nikon [1]), sie hätten die Perikope aus ihrer Uebersetzung ausgestoßen, *βλαβερὰν εἶναι λέγοντες τοῖς πολλοῖς τὴν τοιαύτην ἀκρόασιν.* Augustin [2]) sagt: hoc infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae vel potius inimici verae fidei, credo, metuentes peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud quod de adulterae indulgentia dominus fecit auferrent de codicibus suis (?), quasi permissionem peccandi tribuerit, qui dixit: deinceps noli peccare! Und Ambrosius bemerkt [3]): profecto si quis ea auribus otiosis accipiat, erroris incentivum incurrit. Die Anstößigkeit der Erzählung bey Ungebildeten wurde also allerdings schon im vierten Jahrhundert von einigen Kirchenlehrern gefürchtet, aber wahrscheinlich nur in dem einen Puncte, den Augustin berührt. Ob aber deshalb die Perikope aus irgend einem kirchlichen Codex ausgestoßen worden sey, ist sehr zu bezweifeln. In einigen Armenischen Handschriften ist sie, wie bemerkt, als unecht dem Evangelium des Johannes angehängt. Augustin vermuthet nur, daß nonnulli modicae vel potius inimici verae fidei die anstößige Geschichte aus ihren Handschriften ausgestoßen haben möchten. Aber eben so gut konnten die Lateinischen Handschriften dieselbe aus kritischen Gründen auslassen.

---

1) S. *Περὶ τῆς δυσσεβοῦς θρησκείας τῶν κακίστων Ἀρμενίων* — in der Sammlung des Griech. Kanonisten Balsamon, und in Cotelier Patres apostolic. Vol. 1. p. 238.

2) De adulterinis conjugiis II, 7.

3) Apolog. Davidis posterior Cap. 1. In Beziehung auf die Ueberschrift des 51 Psalmes sagt in diesem Sermo Ambrosius: Plerosque Psalmi titulus, quem audistis legi, fortasse offendit, quod venerit ad David Nathan propheta, cum intravit ad Bathsebam, simulque non mediocrem scrupulum movere etiam potuit Evangelii lectio quae decursa est, in quo animadvertistis adulteram Christo oblatam, eamdemque sine damnatione dimissam. Nam profecto si quis ea auribus accipiat otiosis, incentivum erroris incurrit, cum legerit sancti viri (David) adulterium et adulterae absolutionem rel. Ambrosius bezieht also den Anstoß zugleich auf das Beyspiel des Königes David.

Zwey Handschriften der vorhieronym. Uebersetzung, Brix. und Verc., haben die Perikope nicht, und diese gehören gerade zu den vorzüglicheren. Gesetzt aber, die Furcht vor der Anstößigkeit der Perikope bey dem Volke wäre schon im vierten und fünften Jahrhundert allgemein gewesen, was sich keinesweges beweisen läßt, konnte eine solche Furcht Kirchenlehrer, wie Chrysostomus, bewegen oder berechtigen, sie aus den Handschriften zu streichen oder in der Auslegung ganz zu übergehen? Konnte Augustin der Erzählung ihre eingebildete Anstößigkeit nehmen, warum nicht auch Chrysostomus, dem schwierigere Stellen der Schrift vor Mißverständnissen zu bewahren gelang? Wenn Chrysostomus, der nicht bloß vor dem Volke und für das Volk sprach, in seinen zahlreichen Schriften der Perikope nirgends Erwähnung thut, so kann man wohl mit dem Scholion zu Coder p bey Matthäi schließen: *ἐντεῦθεν δῆλον, μὴ ὂν ὅλως τοῦτο τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ Χριστοῦ.* Um diesen Schluß zu entkräften, sagt Matthäi, Chrysostomus übergehe in seinen Homilien über den Johannes fast den fünfzigsten Theil dieses Evangeliums und behandele dasselbe überhaupt viel nachlässiger, als zum Beyspiel das Ev. des Matthäus; aber auch in der Erklärung des Matthäus lasse er eine Stelle aus (23, 16-23.), die er in seinem kirchlichen Coder durchaus gehabt haben müsse. Matthäi selbst erklärt die Auslassungen oder Nachlässigkeiten des Chrysost. im Johannes theils daraus, daß in den Homilien über Matthäus manches aus Johannes vorweggenommen ist, theils daraus, daß der Homilet die wiederkehrenden Gedanken des Evangeliums eben nur ein Mahl behandelt. Aber die Auslassung der Perikope muß einen andern Grund haben. Entweder er las sie in seinem Coder nicht, oder er überging sie als zu anstößig. Ist das letztere unwahrscheinlich, so ist das erstere desto wahrscheinlicher. Freylich auch Matth. 23, 16-23. übergeht er in seinen Homilien; er zieht die

Stelle auch niemahls an, auch in keiner andern Schrift, selbst da nicht, wo es zu erwarten gewesen wäre [1]). Der Grund einer absichtlichen Auslassung ist schwer zu entdecken. Matthäi meint, Chrysostomus habe die Stelle stillschweigend übergangen, weil sie ihm mit Matth. 5, 33-37. zu streiten geschienen. Aber einen so unbedeutenden Schein des Widerspruchs würde Chrysostomus kaum beachtet, oder leicht gelöset haben. Da ein hinreichender Grund zu einer absichtlichen Auslassung sich nicht entdecken läßt, alle sonstigen Auctoritäten und Zeugen aber die Stelle behaupten, und zwar alle am gehörigen Orte, so ist mir die Erscheinung unerklärlich. Aber der Fall ist ein ganz andrer, als hier. Wäre die Auslassung des Chrysostomus das einzige Zeugniß wider die Perikope, so hätte man Recht, darauf nichts zu geben. Da aber dieß nicht ist, auch nicht angenommen werden kann, was freylich Matthäi behauptet, daß die Auctorität des Chrysostomus in der Kirche der alleinige Grund der Verdächtigung und Auslassung der Perikope in anderen Auctoritäten sey [2]), weil ja viel frühere Zeugen die Stelle auslassen, so bleibt Chrysostomus ein gültiger Zeuge gegen ihre Echtheit.

Die Perikope findet sich nun freylich außer in den obgenannten Handschriften auch noch in den meisten Manuscripten der Itala, in der Vulgata, der Angelsächsischen, Aethiopischen, der Paläst. Syr. und einigen andern Uebersetzungen; sie findet sich ferner bey Ambrosius, Au-

---

1) Z. B. in der Auslegung von Matth. 5, 33 ff., ferner in den Homilien de statuis ad populum Antiochenum, wo er oft vom Schwören spricht, und alle sonst darauf bezüglichen Stellen des A. und N. T. gebraucht.

2) Griesbach sagt richtig: Euthymius — — Chrysostomi silentium νοθείας indicium esse arbitratur. Aber der Hauptgrund für Euthym. war die Auslassung der Stelle in den genaueren Handschriften. Er schreibt: παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται· διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη. Nun erst folgt, daß auch Chrysostomus sie auslasse.

gustin, Hieronymus und einigen andern späteren Lateinischen Vätern. Unter den Griech. Zeugen findet sie sich in den apost. Constitutionen 2, 24. [1]) und bey dem Verfasser der Synops. script. sacrae, hier aber erst nach V. 20. und nicht ohne Aeußerung einiger Bedenklichkeit. Unter diesen Auctoritäten sind allein die Itala und die apostolischen Constitutionen von einigem Gewicht. Da aber die letzteren in ihrer jetzigen Gestalt vor dem Ende des dritten Jahrhunderts nicht vorhanden gewesen seyn können, und voll von Interpolationen sind, so ist ihr Gewicht gering. Und was die Itala betrifft, so verliert ihre Auctorität dadurch, daß zwey bedeutende Handschriften (Brix. und Verc.) sie nicht haben, und die früheren Lateinischen Väter auch nicht.

Rechnet man nun die Auctoritäten für und wider die Perikope zusammen, und wägt sie nach den Regeln der Kunst, so ist klar, daß die meisten bedeutenden und ältesten Zeugen einen Verdacht gegen die Echtheit der Stelle begründen, den die günstigen und halbgünstigen, und wären sie noch zahlreicher [2]), zu vernichten nicht im Stande sind. Die so frühe Auslassung der Perikope in der Griechischen und Morgenländischen Kirche läßt sich mit Michaelis und Storr aus der ascetischen Furcht, daß die Milde Jesu gegen die Ehebrecherinn von Unverständigen gemißdeutet werden möchte, auf keine Weise erklären. Denn diese Furcht äußert sich in der Griechischen und Morgenländischen Kirche zu keiner Zeit, auch in der späteren nicht, wo man die Perikope sogar zur Lection am Feste der Pelagia und der Aegyptischen Maria machte. In der

1) Nebst der Erzählung Luk. 7, 36 ff. wird hier die Perikope angeführt als Beweis für den Satz, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς παρεγένετο, ἁμαρτωλοὺς σῶσαι διὰ μετανοίας.

2) Eine nicht unbedeutende Zahl von Handschriften, auch Majuskeln, die Griesbach anführt, ist noch nicht in Beziehung auf unsere Perikope untersucht. Aber was berechtigt uns, zu vermuthen, daß sie alle die Perikope haben?

Lateinischen findet sich vor Ambrosius und Augustin keine Spur von dieser Furcht; nachher aber, seit sie geäußert wird, hat sie nirgends erweislich Anlaß gegeben, die anstößige Erzählung in den Handschriften zu unterdrücken.

Da die Perikope bestimmt erst seit dem vierten Jahrhunderte im Joh. Texte vorkommt, so kann sie kein ursprünglicher Bestandtheil desselben gewesen seyn. Daraus aber folgt nicht, daß sie erst im dritten oder vierten Jahrhunderte entstanden ist. Vielmehr scheint sie längst in der mündlichen Evangelientradition vorhanden gewesen, und aus dieser in den schriftlichen Kanon der Evangelien aufgenommen worden zu seyn. Es braucht dieß nicht zuerst im Abendlande geschehen zu seyn. Wenn D, die älteste unter den Handschriften, welche die Perikope im Johannes haben, in Aegypten [1]) geschrieben wäre, so könnte man vermuthen, die Aufnahme sey zuerst dort geschehen. Aber die abendländischen Auctoritäten halten die Perikope am meisten fest, während die Morgenländischen sie verwerfen und bezweifeln. Wie früh und gern man aber vorzüglich im Abendlande die kanonischen Evangelien durch Aufnahme traditioneller Notizen oder Anekdoten aus dem Leben Jesu zu bereichern und zu ergänzen strebte, ist bekannt. Gerade Cod. D liefert auffallende Beyspiele dieser Willkühr. Man sehe Matth. 20, 28. Luk. 6, 5., auch Joh. 5, 3. in der Griesbachschen Variantensammlung [2]). Man nahm unsere Perikope in den Evangelientext auf, um sie vor dem Untergange in der mündlichen zum Theil apokryphischen Tradition zu bewahren. Ein Theil setzte sie hinter Luk. 21.,

---

1) S. jedoch Credners Beytr. zur Einl. 1. S. 509 ff., wo die genauere Untersuchung ergiebt, daß die Textesgestalt nach Palästina hinweist, die äußere Schreibart aber auf Gallien.

2) Am häufigsten sind die traditionellen Zusätze und Erweiterungen des Cod. D in der Apostelgeschichte s. z. B. AG. 16, 35 u. 38. Vergl. Credners Beytr. zur Einl. 1. S. 467 ff.

wo sie dem äußern historischen Zusammenhange nach sich am besten einzufügen schien, ein anderer schob sie wegen Joh. 8, 15. als einen freylich nicht ganz schicklichen Beleg hinter K. 7. ein; zweifelnd setzten sie Viele an das Ende des Joh. Evangeliums. Dieses Schwanken über den Ort der Perikope ist kein geringer Beweis gegen ihre Echtheit. Einer ursprünglich Johanneischen Erzählung konnte so etwas nicht begegnen; nicht einmahl einem uralten Zusatze, wie K. 21.

Summa, die urkundliche Kritik hat hinreichenden Grund, die Johanneische Authentie der Perikope, wo nicht entschieden zu leugnen, doch im hohen Grade zu bezweifeln. Völlige Entscheidung gegen die Echtheit giebt die innere Kritik. Wir verbinden sie mit der Auslegung des Abschnitts.

Wir haben drey zum Theil sehr abweichende Texte, ein unerhörter Fall im Joh. Ev. Außer dem vulgären giebt Griesbach noch zwey, erstlich den Text von Cod. D, zweytens einen aus mehreren andern Handschriften zusammengestellten. Aus allen dreyen hat sich Schultheß willkührlich einen vierten zurecht gemacht, nach dem Gesetze, so viel Johanneisches als möglich hineinzubringen und das Unjohanneische in der Sprache wegzuschaffen. Wir folgen dem wahrscheinlich ältesten Text in Cod. D.

Schon 7, 53. 8, 1. und 2. findet die Exegese Schwierigkeit und die Kritik Anstoß. Worauf bezieht sich im vorliegenden Zusammenhange 7, 53.? Einige verstehen ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ [1]) von der Rückreise der Festbesuchenden in die Heimath, Andere von dem

1) Johanneischer wäre, was einige Handschriften haben: ἀπῆλθεν ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια αὐτοῦ. Aber schon αὐτοῦ, welches freylich Cod. 69. nicht hat, ist unjohanneisch s. 16, 32. 19, 27. Vgl. das Sprachliche betreffend vorzüglich Dr. Schulz Recension der Bretschneiderschen Probabilien in Wachlers theol. Annal. 1820. Bd. 2. S. 734-738. Dagegen Schultheß a. a. O. S. 21 ff.

Nachhausegehen der Synedristen nach aufgehobener Sitzung. Der ersteren Auslegung scheint ἐπορεύθησαν und 8, 1. nicht so günstig, als εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ und 8, 2. ihr offenbar ungünstig ist. Πᾶς ὁ λαὸς 8, 2. sieht ganz so aus, als wäre das Fest noch nicht vorüber und der festbesuchende λαὸς noch all beysammen gewesen. Wenn 7, 37. der siebente Festtag gemeint ist, so war die Panegyris des achten Tages noch zurück, und in sofern wäre es in der Ordnung, daß das festbesuchende Volk noch zusammen blieb. Wenn man aber 7, 53. von dem Nachhausegehen der Synedristen versteht, und dieß mit 8, 1. 2. in genaue Verbindung setzt, so gewinnt die Stelle den füglichen Sinn, daß die Sitzung des Synedriums nach dem Streite mit Nikodemus gegen Abend aufgehoben wurde, ohne einen bestimmten Beschluß gegen Jesus, daß aber dieser, um den möglichen Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen, am Abend die Stadt verlassen und sich an seinen gewöhnlichen nächtlichen Zufluchtsort am Oelberge zurückgezogen habe.

Aber dieser Zusammenhang ist weder ausgedrückt, noch auch historisch denkbar. Sollte Jesus schon damahls nicht mehr gewagt haben des Nachts in Jerusalem zu bleiben? Warum, wenn dieß der Fall war, erst nach dem Feste, da während des Festes die Nachstellungen der Feinde nicht geringer waren? Oder war diese Vorsichtigkeitsmaaßregel erst nöthig, nachdem die günstigen Fremden die Stadt verlassen hatten? Was wird dann aber aus πᾶς ὁ λαός 8, 2., womit offenbar der ganze Festhaufe, also auch die Fremden, bezeichnet zu werden scheint? Stände die Perikope hinter Luk. 21., oder in irgend einem synoptischen Abschnitte von dem letzten Aufenthalte Jesu zu Jerusalem (Matth. 21–25. Mark. 11–13. Luk. 19–21.), so würde man kein Bedenken tragen, die Stelle etwa so zu fassen, daß das Volk nach einem längeren Lehrvortrage Jesu im Tempel gegen Abend nach Hause gegangen sey, Jesus aber, wie

er damahls pflegte, die Stadt verlassen, und sich an den Oelberg begeben habe, von wo er andern Tags in der Frühe wieder in die Stadt zurückgekehrt sey, um seine Vorträge an das Volk fortzusetzen. Auch würde dann 8, 2. weder ὄρθρου, was in unserem Evangelium nie vorkommt [1]), noch das seltnere παραγίνεται oder παρεγένετο (s. 3, 23.), noch πᾶς ὁ λαός [2]), wofür Johannes immer ὁ ὄχλος oder οἱ ὄχλοι hat, noch endlich, was freylich Cod. D nicht hat, καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς auffallen, lauter Ausdrücke, die den drey ersten Evangelien, besonders dem Lukas, eben so geläufig sind, als dem Johannes nicht.

Da dieser, so oft er sonst von dem Lehren Jesu im Tempel oder in der Synagoge erzählt, wie 6, 59. 7, 14. 28. 8, 20., seinem Zwecke gemäß, den Lehrvortrag entweder ausführlich darlegt, oder den Inhalt desselben wenigstens kurz andeutet, so fragt man, warum dieß hier nicht geschehen sey? Codex D erledigt diesen Einwurf, indem er das Lehren wegläßt. Aber ist dieser Text absolut sicher? Kann die Auslassung nicht absichtlich seyn?

V. 3. Johannes hat nie γραμματεῖς, gewöhnlich οἱ Φαρισαῖοι allein, oder auch mit dem nicht selten alleinstehenden ἀρχιερεῖς zusammen; am häufigsten nennt er die Gegner Jesu οἱ Ἰουδαῖοι, zuweilen auch οἱ ἄρχοντες. Γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, hier auffallend, wäre es in den drey ersten Evangelien nicht. Die Recension

---

1) Schultheß sagt freylich: ὄρθρου sey allerdings bey Joh. ein ἅπαξ λεγόμενον, — aber auch bey Lukas. Siehe aber Luk. 24, 1. 22. 21, 38. AG. 5, 21. ὄρθρος, ὀρθρίζειν, ὄρθριος hat allein Lukas im N. T. Joh. gebraucht πρωΐ 20, 1. und πρωΐα 18, 28. 21, 4. Freylich ist ὄρθρος eine nähere Bestimmung von πρωΐ, es ist tempus antelucanum. Es behauptet auch Niemand, daß Johannes das Wort nicht habe gebrauchen können, aber warum gebraucht er es nicht 20, 1., wo es doch der Sache nach zu erwarten wäre?

2) Die Recension ex aliis codd. bey Griesbach hat πᾶς ὁ ὄχλος, was mehr Johanneisch ist.

ex aliis codd. hat Johanneischer οἱ ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι, vergl. 7, 45. Aber ist dieß sicherer? — Schon Wetstein machte darauf aufmerksam, daß Joh. nicht so oft, wie hier geschieht, V. 1. 2. 3. 5. 6. 9. 10. 11. mit δὲ anknüpft. Cod. D hat es V. 11. nicht und die Rec. ex aliis codd. läßt es noch öfter weg, und setzt Johanneischer καὶ und οὖν.

Man hat aus der ausgelassenen Lustigkeit, der sich das Volk an diesem Feste (7, 37.) nach beendigtem Gottesdienste bis tief in die Nacht hingab, zu erklären gesucht, wie die Pharisäer gerade jetzt dazu kamen, ein Weib im Ehebruch zu ertappen. Aber in der Erzählung ist keine Spur von einem solchen Pragmatismus.

Ob die Schriftgelehrten und Pharisäer als Zeugen oder als Ankläger oder als Richter erscheinen, ist nicht klar. Der Zeugen bedurfte es in einem solchen Falle nur zwey; mehr lassen sich auch hier nicht gut denken. V. 10. werden sie, zwar nicht in Codex D, aber in allen andern Auctoritäten die Ankläger der Frau, οἱ κατήγοροί σου, genannt. Gleich darauf scheinen sie auch als Richter dargestellt zu werden, aber nicht als die ordentlichen. Wetstein und einige andere glauben, die Pharisäer und Schriftgelehrten seyen hier als Zeloten aufgetreten. Aber als solche würden sie die auf der That ertappte Frau sogleich gesteinigt, und nicht erst Jesum aufgesucht und darüber befragt haben. Jeder Aufschub der Execution hätte das sogenannte Zelotenrecht aufgehoben. Lampe vermuthet, die Frau sey vorher schon vor einem ordentlichen Gerichte untersucht, aber, wie aus V. 5. 10. und 11. erhelle, noch nicht verurtheilt worden. Am gewissesten ist, daß uns die Erzählung über dieß alles im Dunklen läßt. Nach Lev. 20, 10. Deut. 22, 22. sollte die Ehebrecherinn mit ihrem Buhlen zugleich hingerichtet werden. Von dem Ehebrecher ist aber hier nirgends die Rede.

V. 4 und 5. haben den Archäologen von jeher viel zu

schaffen gemacht. Die Frau war eine auf frischer That ertappte Ehebrecherinn, *κατειλήφθη ἐπαυτοφώρῳ μοιχευομένη*. Weder der Griech., noch der entsprechende Hebr. Ausdruck נֹאֶפֶת erlauben hier an etwas anderes, als an einen qualifizirten Ehebruch zu denken [1]). Die gesetzmäßige Strafe des Ehebruchs war nach Moses Levit. 20, 10. der Tod. Die Art aber der Todesstrafe war von Moses nur in dem einen Falle näher bestimmt worden, wenn eine verlobte Braut sich in der Stadt, wo sie Hülfe errufen konnte, von einem Andern hatte beschlafen lassen. Eine solche nämlich sollte nach Deut. 22, 24. sammt ihrem Beyschläfer gesteinigt werden. Wäre die *γυνή* in unserer Stelle eine solche gewesen, so wäre die archäologische Schwierigkeit V. 5. gehoben. Moses nennt die verlobte Braut in jener Stelle אֵשֶׁת רֵעֵהוּ, *γυναῖκα τοῦ πλησίον*, und Philo hält das bezeichnete Vergehen für ein *εἶδος μοιχείας* [2]). Da aber Moses von jenem Falle den Ausdruck נָאַף nicht gebraucht, und Philo ausdrücklich bemerkt, Andere dächten darüber anders und hielten das Vergehen für ein Mittelding zwischen Hurerey und Ehebruch *μεθόριον — ἀδίκημα φθορᾶς καὶ μοιχείας*, so

1) Oesterlen in s. Hypothese über Joh. 8, 1-11., in den Studien der evang. Geistlichkeit Würtembergs von Stirm XI, 2. S. 127 ff. nimmt *μοιχεία* hier in der Bedeutung von Götzendienst, wie Apok. 2, 22., und denkt sich eine Frau, die unvorsichtiger oder auch argloser Weise mit abgöttischen Zeichen, Amuleten, Götzendienst getrieben habe und dabey ertappt sey. — Allegorisch hat man die Geschichte schon früher gedeutet auf die Annahme der Heiden und die Uebergehung der Juden. So die allegor. Interpreten des Mittelalters Rupert und Hugo v. S. Victor, s. Lampe zu d. St. p. 384. Aber Niemandem ist eingefallen, den historischen Sinn selbst durch figürliche Deutung von *μοιχεία* zu bestimmen. In der That spricht auch alles dagegen, Ausdruck, wie Zusammenhang. Ohne alle Indication, wie hier, kann *μοιχ.* nicht figürlich genommen werden, vergl. eben Apok. 2, 22. und hier V. 41. Irgend wie müßte unfigürlich der besondere Fall, den sich die Hypothese denkt, angedeutet werden. Aber nirgends auch nur eine Spur.

2) De legg. special. p. 788. Ed. Par. Mangey II. p. 311. Ed. Richter §. 12.

ist es nicht thunlich, unsere μοιχευομένη für eine solche zu halten, auf welche jenes Gesetz Deut. 22, 24. angewendet werden könnte.

Befragt man die Rabbinen über die gesetzliche Strafe des Ehebruchs, so wird die archäol. Schwierigkeit der Stelle eher vergrößert, als vermindert. Denn fast einstimmig setzen sie auf den Ehebruch die Strafe der Strangulation [1]). Da nun Maimonides [2]) in Betreff des Mosaischen מוֹת יוּמָת die hermeneutische Regel aufstellt: Ex ore doctoris nostri Mosis docent, omne mortis supplicium in scriptura absolute positum esse strangulationem, so scheint unmöglich, unsere Schriftgelehrten V. 5. oder vielmehr unsern Erzähler von dem Vorwurfe großer Gesetzesunkunde zu befreyen. Michaelis leugnet freylich die Auctorität des Talmuds und der Rabbinen in diesem Stücke gänzlich. Er behauptet auf dem Grunde der Vergleichung von Exod. 31, 14. 35, 2. mit Num. 15, 32-34., daß die Formel des Todes sterben in der Regel von der Steinigung zu verstehen, das Erdrosseln aber gar keine Strafe im Mosaischen Gesetz, sondern eine reine Erdichtung der Rabbinen sey. — Daß der Talmudische Strafcodex vieles anders bestimmt habe, als der Mosaische, ist sehr wahrscheinlich. Auch ist nicht zu leugnen, daß der Talmud selten sichere Bürgschaft leistet für das zur Zeit Jesu Gebräuchliche. Dennoch scheint es zu kühn, die Auctorität der Rabbinen in einem solchen Falle gänzlich zu verachten. Grotius versuchte einen andern Ausweg. Aus Ezech. 16, 38. 40., der Erklärung Kimchi's bey dieser

1) Mischna Tract. Sanhedr. Cap. 10. werden diejenigen Verbrechen aufgezählt, die mit der Strangulation zu bestrafen seyen, und darunter wird ausdrücklich der Ehebruch genannt; is, qui congreditur cum uxore alterius, heißt es, gehöre zu den strangulandis. Kap. 7. aber wird unter den der Steinigung würdigen Verbrechen der Ehebruch nicht mit aufgeführt. Vergl. Winers bibl. Realw. Bd. 1. S. 355.

2) Hilchatha zu Sanhedr. 7, 1.

Stelle [1]), und aus der apokryphiſchen Geſchichte der Suſanna glaubte er den Schluß ziehen zu dürfen, daß vielleicht ſchon ſeit dem Propheten Ezechiel auf den immer häufigeren Ehebruch die härtere Strafe der Steinigung geſetzt worden ſey. Aber erſtlich iſt noch ſehr zweifelhaft, ob die Steinigung für eine härtere Strafe gehalten wurde, als die Strangulation. Sodann iſt die Andeutung in Ezech. 16, 38. 40. zu undeutlich und unſicher, die Erklärung Kimchi's [2]) aber bloß von der Sitte des Pöbels zu verſtehen, die zum Tode verurtheilten und dahin abgeführten Ehebrecherinnen durch Steinewerfen noch zu beſchimpfen. Endlich aber iſt die Bezeichnung der Todesſtrafe in der Geſchichte der Suſanna nach der gewöhnlichen Leſeart ſowohl V. 62. wo *ἀπέκτειναν*, als V. 45. wo *ἀπαγομένης αὐτῆς ἀπολέσθαι*, zu unbeſtimmt, und nach der abweichenden V. 45. *ἐξαγομένης*, V. 62. *ἐξαγαγόντες ἔρριψαν εἰς φάραγγα* nicht beſtimmt genug, um mit Entſchiedenheit ſagen zu können, daß die von Hieronymus [3]) angedeutete Auslegung der Stelle von der Steinigung die richtige ſey.

Zugegeben aber, daß die Steinigung zur Zeit Jeſu die gewöhnliche Strafe des Ehebruchs geweſen, iſt damit das Verdachterregende in V. 5. ſchon völlig gehoben? Die weitere Frage iſt, wie kamen die Schriftgelehrten und Phariſäer dazu, einen an ſich ſo klaren Fall dem Herrn zur Entſcheidung vorzulegen?

---

1) Hierauf beruft ſich auch Seldenus de jure naturali et gentium 4, 4. vergl. de uxore Hebr. 3, 11. Derſelbe beruft ſich ferner auf Clem. Alex. Strom. 2. p. 424., wo es heißt: das Geſetz gebiete *ἀναιρεῖσθαι τὴν μοιχευθεῖσαν, καὶ ἐπὶ τούτῳ ἐλεγχθεῖσαν· ἐὰν δὲ ἱέρεια ᾖ, πυρὶ παραδίδοσθαι. Λιθοβολεῖται δὲ καὶ ὁ μοιχός, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, ἵνα μηδὲ ὁ θάνατος αὐτοῖς κοινὸς ᾖ.* Aber Klemens weiß nicht mehr, als wir aus dem Pentateuch. Die Stelle zeigt, beyläufig bemerkt, daß Klemens unſere Perikope nicht kannte.

2) Et lapidabunt te lapide secundum morem adulterarum, quas lapidant lapidibus, non ut morte afficiant eas.

3) Comment. in Jerem. Cap. 29.

Diese Schwierigkeit würde sich einigermaßen lösen, wenn man mit Michaelis annehmen dürfte, der Ehebruch sey damahls unter den Juden so im Schwange gewesen, daß, weil sonst Tausende hätten gesteinigt werden müssen, die gesetzliche Todesstrafe außer Uebung gekommen sey [1]). Aber leider ist dieß nur eine Vermuthung ohne hinreichenden Grund.

Wie aber kam man dazu, die Frage, ob im vorliegenden Falle das Gesetz Mosis in seiner ganzen Strenge gehandhabt werden solle oder nicht, gerade dem Herrn zur Entscheidung vorzulegen? V. 6. antwortet, es sey geschehen, ihn zu versuchen, auf daß man eine Anklage gegen ihn hätte. Worin aber lag das Versuchende oder Verfängliche jener Frage? Augustin sagt, in dem schwer zu lösenden Conflict zwischen der Mildigkeit Jesu und seiner Gerechtigkeitsliebe. Im Falle nemlich Jesus für die strenge Ausübung des Gesetzes entschied, würde man gesagt haben, er sey keineswegs so mild und gütig, als er scheine; im entgegengesetzten Falle aber würde man ihn als einen Verächter und Uebertreter des Mos. Gesetzes belangt haben [2]). Eben so viele ältere und neuere Ausleger. Wer aber sieht nicht, daß sich das ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ auf das erste Glied der Disjunction gar nicht beziehen läßt? Hat Michaelis Recht, daß das Mosaische Strafgesetz gegen den Ehebruch damahls außer Uebung gekommen war, so fällt das ἵνα ἔχ. κατηγ. αὐτοῦ auch in dem Falle weg, wenn Jesus gegen die Strenge des Gesetzes entschied. Er konnte sich ja dann nur auf die Praxis der ordentlichen Gerichte berufen.

---

1) S. Michaelis Anmerk. zum Johannes S. 111. Merkwürdig ist, daß, wie Michaelis bemerkt, der Talmud sagt, der Ehebruch habe damahls dergestalt überhand genommen, daß das Num. 5, 11-31. gebotene Rügeopfer, bey welchem die des Ehebruchs angeklagte Frau das Fluchwasser trinken mußte, aufgehört habe. Der Rabbi, der dazu gerathen, soll gerade zur Zeit Christi gelebt haben. Vgl. Lightfoot Horae zu unserer St.

2) Tract. 33., p. 531.

Ungleich geschickter stellt Euthymius die Sache so vor: Die Juden hätten im Vertrauen auf die gewohnte allzugroße Milde des Herrn gegen grobe Sünder, (wie z. B. die Zöllner, vergl. Luk. 7, 39 ff. Matth. 21, 31 ff. Luk. 15, 1. 2.) mit Gewißheit darauf gerechnet, er werde die Angeklagte gegen die Strenge des Gesetzes in Schutz nehmen, und so Anlaß geben, ihn als Verächter und Zerstörer des Mos. Gesetzes zu verklagen. Was aber berechtigte, auf eine solche Entscheidung mit Gewißheit zu rechnen? Bey aller Milde und Freundlichkeit gegen die Zöllner und Sünder hatte er doch der Strenge des bürgerlichen und sittlichen Gesetzes nie das Geringste vergeben.

Michaelis, auf der Spur des Euthymius, meint, die Juden hätten darum bey Jesu so bestimmt auf eine Entscheidung gegen die Strenge des Gesetzes gerechnet, weil er früherhin den Sabbat gebrochen und von der Beschneidung auf eine Weise gesprochen habe, welche seine Gegner als eine Herabwürdigung des Mosaischen Gesetzes auslegen mochten. Aber nicht das Mosaische Sabbatsgesetz hatte Jesus verletzt, sondern nur die späteren Satzungen; über die Beschneidung aber hatte er sich nur so erklärt, daß er den Vorrang derselben vor dem Sabbatsgesetz ins Licht setzte, und darauf einen Schluß a minori ad majus bauete. Auf jeden Fall also eine sehr unsichere Berechnung, die fehlschlagen konnte, ja mußte. Aber, wird man sagen, Jesus entscheidet ja über die Ehebrecherinn höchst milde. Allerdings, aber er entscheidet doch in Gegenwart der Versucher nicht gegen das Gesetz, obschon nicht für die Ausübung der gesetzlichen Strafe. Wie seltsam nun, daß die Antwort des Herrn V. 7. hinreicht, die arglistigen Gegner, wenn sie auf eine mit dem strengen Gesetz nicht völlig übereinstimmende Antwort Jesu gerechnet hatten, zum Verstummen und zu einem beschämenden Abzuge zu bringen! —

Grotius [1]) findet das Arglistige und Verfängliche der Frage darin, daß, wenn Jesus für die Steinigung der Ehebrecherinn entschied, es geschienen hätte, als gäbe er den Juden das Recht der Todesstrafe, welches ihnen die Römer damahls genommen hatten, ein Grund also, ihn bey der Römischen Obrigkeit zu verklagen; im Falle er aber die Angeklagte gegen die Strenge des Mosaischen Gesetzes in Schutz nahm, er als ein Feind der Nationalfreyheit verdächtig gemacht werden konnte. Allein die Frage lautete doch zunächst nur darauf, ob der Ehebruch ein des Todes, insbesondere der Steinigung würdiges Verbrechen sey oder nicht? Darauf konnte Jesus bejahend oder verneinend antworten, ohne das politische Verhältniß zu berühren. Um ihn in Collision zu bringen, hätte die Frage anders gefaßt seyn müssen, etwa wie Matth. 22, 15 ff., welche Stelle man auch mit der unsrigen zu Gunsten jener Ansicht von Grotius zu vergleichen pflegt.

Unleugbar hat Dr. Schultheß die Erklärung von Grotius am scharfsinnigsten entwickelt und zwar auf folgende Weise:

Die Juden, sagt er, hatten damahls auch nicht einmahl mehr das Recht, die Todesstrafe nach ihrem Gesetze zu erkennen. Alle Capitalverbrechen wurden nach Römischem Rechte entschieden. Was nicht nach diesem mit dem Tode verpönt war, konnte in Judäa auch damahls nicht mit dem Tode bestraft werden. Nun aber ist ausgemacht, daß nach damahligem Röm. Rechte der Ehebruch nicht mit dem Tode bestraft wurde [2]). Die Juden durften also

---

1) Zu 8, 6. sagt Grotius: ut eum accusarent aut apud Romanos imminutae majestatis, aut apud populum imminutae libertatis.

2) Dieß ist vollkommen richtig. Nach der lex Julia de adulteriis, die damahls galt, wurde der Ehebruch von Gerichtswegen nicht einmahl mit der Relegation bestraft, geschweige mit dem Tode, wiewohl z. B. dem Vater erlaubt war, den Ehebrecher mit seiner Tochter eigenhändig zu tödten. S. Jul. Pauli Sentent. re-

damahls keinen Ehebrecher und keine Ehebrecherinn mit dem Tode bestrafen. Nun muß man sich aber erinnern, daß die Juden, obwohl sie das jus gladii gänzlich verloren hatten, dennoch hie und da tumultuarisch einen ihren politisch-religiösen Vorurtheilen zuwider sprechenden und handelnden Menschen durch Steinigung aus dem Wege zu schaffen suchten, vergl. Joh. 8, 59. 10, 31. AG. 7. Außerdem aber kommt bey unsrer Stelle in Betracht, daß die Zelotensecte damahls noch bestand. Auch nach dem Tode ihres Urhebers, des Judas Galiläus, spukte ihr Geist fort; sie benutzte jeden Anlaß, den Eifer Gottes zu bethätigen und Gesetze Mosis, deren Handhabung von den Römern behindert wurde, vehmrichterlich in Kraft zu setzen. Wäre es nun den Pharisäern gelungen, Jesum, der sonst für die Unverbrüchlichkeit des Ehebundes eiferte, zu vermögen, daß er öffentlich vor allem Volke ein Wort fallen ließ, welches einem Strafurtheile ähnlich lautete und dann den ihm anhängigen Haufen zur Vollstreckung anzureizen, so hätten sie ihn stracks bey Pilatus verklagt als einen zweyten Judas Galiläus, welcher den aufrührerischen Bund der Zeloten erneuere u. s. w.

Dieser Argumentation steht aber Folgendes entgegen: 1. Die Criminaljustiz der Römer war in den Provinzen nicht unabhängig von den besonderen Sitten und Ordnungen des Volkes. Selbst im Civilrecht achtete man die herkömmlichen Land- und Ortsrechte in den Provinzen [1]). Es

---

cept. lib. 2. Tit. 26. §. 1. Aber eben dieser Julius Paulus (Ende des 2ten und Anfang des 3ten Jhdts) sagt a. a. O. §. 14.: Adulterii convictas mulieres dimidia parte dotis et tertia parte bonorum ac relegatione in insulam placuit coerceri. Auf ähnliche Weise soll der Ehebrecher bestraft werden. Erst im Anf. des 4ten Jhdts kommt ein Gesetz vor, welches sagt, sacrilegos — nuptiarum gladio puniri oportet, Cod. Just. lib. IX. Tit. 9. Const. 30. §. 1. S. hierüber Dirks Bemerkungen über die Geschichte von der Ehebrecherinn, in den Studien und Kritiken 1832. S. 797.

1) S. Walters Geschichte des Röm. Rechts. S. 334.

ist bekannt, wie sehr die Römer namentlich die Sitten und Gesetze der Juden schonten. War, wie die Juristen versichern, den Römischen Landpflegern in den Provinzen überhaupt in Criminalsachen ein großes arbitrium gegeben, so hing es von ihnen ab, wie weit sie z. B. in Ehesachen den bestehenden Ordnungen des Jüdischen Volkes nachgeben wollten. — Das Synedrium verurtheilt Jesum zum Tode wegen der Gotteslästerung Matth. 26, 66. Ohne Recognition und Confirmation des Urtheiles von Seiten des Pilatus konnten sie es freylich nicht executiren. Es kam alles darauf an, wie Pilatus die Sache ansah. Da er Anfangs auf das rein Jüdische und Religiöse in der Anklage gar nicht eingehen wollte, so suchte man Jesum zu einem politischen Verbrecher zu machen. Daß er aber am Ende bey seinem Urtheile über Jesus auch auf das Jüdische Vorurtheil Rücksicht zu nehmen geneigt war, sieht man aus Luk. 23, 14. 15. 16. Aber zugestanden, daß damahls wegen des Röm. Rechts in Judäa kein Ehebruch mehr mit dem Tode bestraft werden durfte, so scheint 2. die von Schultheß angenommene Beziehung der versuchenden Frage auf die Zelotensecte zu künstlich und zu wenig begründet. Niemand kann die Steinigungsversuche Joh. 8, 59. 10, 31. auf die von den Römern verfolgte Zelotensecte beziehen. Die Juden sind damit alle Augenblick bey der Hand, ohne alle Furcht vor den Römern. Aber wenn es auch die Versucher darauf angelegt hätten, Jesum zu einer zelotisch tumultuarischen Steinigung zu verführen, daß er etwa selbst den ersten Stein geworfen hätte, so sieht man doch aus der Steinigungsgeschichte des Stephanus, und der Geschichte des Tumults gegen den Apostel Paulus AG. 21., daß die Römische Obrigkeit wohl dabey einschritt, aber die Tumultuanten, wenn nicht zugleich ein politisches Verbrechen dabey im Spiele war, nicht besonders bestrafte.

Kürzlich hat ein angesehener Jurist, Prof. Dieck in

Halle [1]) die Perikope juristisch untersucht in einer gelehrten Abhandlung, die den Dank der Theologen verdient. Nach seiner Ansicht hängt alles davon ab, ob nach den Grundsätzen der Lehre Jesu die Bestrafung des Ehebruchs mit dem Tode statthaft sey oder nicht. Diese Frage aber führe wieder auf eine andere zurück, wie nemlich Jesus über die Ehescheidung geurtheilt habe. Nur unter der Voraussetzung der Scheidungsfreyheit, meint Dieck, lasse sich die Todesstrafe für den Ehebruch vernünftiger Weise rechtfertigen. Da nun Jesus Matth. 5, 31. 32. behauptet habe, die Ehe sey, mit Ausnahme eines einzigen Falles, ordentlicher Weise unauflöslich, so würde Jesus inconsequent gehandelt haben, wenn er die Todesstrafe im vorliegenden Falle gutgeheissen hätte. Den Pharisäern sey jene Consequenz der Lehre Jesu nach dem, was er in der Bergpredigt über die Ehescheidung gesagt habe, nicht entgangen. Die Collision, in welche Jesus durch die Pharisäische Frage gerathen, sey nun diese: Hätte Jesus dem Mosaischen Rechte zuwider entschieden, so würde man ihn als Verächter des Gesetzes zur Verantwortung gezogen haben; hätte er dagegen dem Mosaischen Rechte gemäß zur Todesstrafe gerathen, so würde man ihn als einen Mann dargestellt haben, der mit sich selbst und seinen Grundsätzen in offenbarem Widerspruche sey. Man hätte dann wohl gesagt, ein Mann, der sich so widerspreche, könne nicht der Messias seyn. Ja, hätte im letzteren Falle das Volk die Todesstrafe vollzogen, und wäre darüber eine Verantwortung entstanden, so würden die Pharisäer, welche wohl selbst keinen Stein aufgehoben haben würden, alle Schuld auf den Erlöser geworfen haben.

Diese Hypothese hat gegen sich, daß sie den Pharisäern zu viel Aufmerksamkeit und Consequenz des Nachdenkens

1) S. Theol. Studien und Kritiken 1832. Heft 4. Ueber die Geschichte von der Ehebrecherinn im Evangelium Johannis vom juristischen Standpuncte S. 791-822.

über die Aeusserungen Jesu, dem Erlöser aber zu wenig Entschiedenheit, die nothwendigen Folgerungen seiner Grundsätze auszusprechen, zutrauet. Folgte aus Matth. 5, 31. 32. wirklich, daß die Todesstrafe für den Ehebruch zu hart sey, was konnte Jesum abhalten, diese Folgerung auszusprechen? Das Mosaische Recht? War doch seine ideale Ansicht über die Ehescheidung schon in Widerspruch mit dem Mosaischen Gesetze selbst, Deuteron. 24, 1. Da Jesus jede Art von Entscheidung über die vorgelegte Frage abzulehnen scheint, so folgt, daß er die Frage nicht auf den Zusammenhang seiner Lehre bezog, sondern sie als eine rein bürgerliche oder politische ansah, womit er nach seiner ganzen Stellung nichts zu thun haben wollte.

Daß die Frage auf eine bürgerliche oder politische Collision abgesehen, und das *πειράζειν* nicht etwa nur ein gutmüthiges Erfahrenwollen war, wie Olshausen meint, dieß wird durch *ἐκπειράζοντες, ἵνα ἔχωσι κατηγορίαν αὐτοῦ* (Cod. D) außer Zweifel gesetzt. Aber bey der Kürze der Erzählung und dem Mangel an genauer Kenntniß der damahligen Criminalpraxis ist unmöglich, bestimmt anzugeben, worin die Collision bestanden habe.

Jesus aber, heißt es V. 6., bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde. Einige Cod. z. B. EK u. a., fügen hinzu, *μὴ προσποιούμενος*, (auch *αὐτούς*,) andere *καὶ προσποιούμενος*, beydes glossenartig. Das erstere übersetzt Camerarius, nihil curans, Paulus, nicht auf sie Acht gebend, nemlich auf die Ankläger. Das Griech. Sprüchwort, *οὐδὲν πέπονθας δεινὸν ἢν μὴ προσποιῇ*, soll nach Camerarius [1]) jene Bedeutung von *προσποιεῖσθαι* rechtfertigen. Schwerlich, wenn man nicht mit ihm übersetzt: nihil dicitur mali is esse perpessus, qui non curet, nihili faciat. Diese Uebersetzung trifft ungefähr den Sinn, giebt aber *προσποιῇ*, welches auch hier die

1) Notatio figurarum zu d. St.

Bedeutung von prae se ferre, simulare hat, nicht richtig wieder [1]). *Προσποιεῖσθαι* kommt sonst nirgends für *προσέχειν* vor, es müßte denn der späteste Sprachgebrauch an die Bedeut. aneignen den verwandten Begriff des sich annehmens geknüpft haben. So erklärt Matth. (ed. min.) *μὴ προσπ.* er nahm sich ihrer Rede nicht an, und verweist auf Isid. Pelus. ep. I, 420., wo aber *προσπ.* auch nicht animum advertere heißt.

Nimmt man aber *προσποιεῖσθαι* hier in der auch im neutestam. Hellenismus üblichen Bedeutung von simulare, vgl. Luk. 24, 28., so zeigt jene zweifache Glosse, daß schon sehr früh ein Theil der Ausleger die sogenannte Geographie Jesu für eine simulatio hielt, (*καὶ προσποιούμενος*, und zwar that er nur so,) ein anderer Theil aber annahm, Jesus habe nicht bloß so gethan, *μὴ προσποιούμενος*, wofern dieß nicht nach ungewöhnlichem Sprachgebrauch die abweisende Bedeutung des Gestus ausdrücken soll. Wirklich geben sich auch mehrere ältere Ausleger, wie Ambrosius und Augustin, die eitle Mühe, das Geschriebene herauszubringen. Auch Neuere haben es dabey an Scharfsinn und Witz, aber auch an Thorheit nicht fehlen lassen [2]). Selbst die geschickteste Vermuthung [3]), daß Jesus durch den Act des Schreibens habe andeuten wollen: wie geschrieben steht, d. h. die Sache muß streng nach dem Gesetz Mosis entschieden werden, hat V. 7. und den Zusammenhang der Erzählung gegen sich.

Das Richtige hat schon Euthymius: *Ὅπερ εἰώθασι πολλάκις ποιεῖν οἱ μὴ θέλοντες ἀποκρίνεσθαι πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας ἄκαιρα καὶ ἀνάξια. Γνοὺς γὰρ αὐτῶν τὴν μηχανὴν προσεποιεῖτο γράφειν εἰς τὴν γῆν, καὶ μὴ προσέχειν, οἷς ἔλεγον* [4]). Der Gestus war

1) S. Paroemiogr. Graec. ed. Leutsch et Schneidewin p. 293., wo Macarius richtig erklärt: *ἐπὶ τῶν ὑποκρινομένων δεινὰ πεπονθέναι.*
2) S. Lampe zu d. St.
3) Michaelis Anmerk. zu d. St.
4) Vergl. die umschreibende Lesart einiger Handschriften: *ὁ δὲ*

im Alterthum bekannt, als Spiel des Vertieftseyns, Verlegenseyns, oder der Langenweile [1]), oder als Zeichen absichtlicher Nichtbeachtung oder des Abweisens. Jesus wollte auf die verfängliche Frage nicht antworten, weil bürgerliche Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit seines Amtes nicht war, vergl. Luk. 12, 13. 14. [2]). So schwieg und that er, als hörte er die lästigen Frager nicht. Ein Zug, woran man die Wahrheit der Geschichte erkennen möchte.

V. 7. Da die Frager sich so nicht abweisen lassen, ἐπέμενον ἐρωτῶντες, so antwortet Jesus: (Wenn das Gesetz die Steinigung gebietet,) so werfe, wer von Euch ohne Sünde ist, zuerst den Stein auf die Frau. Diese Antwort schiebt die Entscheidung auf die Gegner, namentlich die Zeugen, zurück. Die Zeugen warfen nach der Sitte die ersten Steine.

Der bestimmte Sinn der Antwort hängt von ἀναμάρτητος ab. Das Wort kommt im N. T. nicht weiter vor. Joh. hat dafür οὐκ ἔχειν ἁμαρτίαν, 9, 41. Im classi-

---

γνοὺς κατακύψας τῷ δακτ. κατεγέγραφεν εἰς τὴν γῆν, — καὶ προσποιούμενος, oder μὴ προσπ.

1) Bey Aristophanes in den Acharnern V. 31. sagt Dikäopolis, daß er jedesmahl zu allererst in die Versammlung komme, und wenn er dann allein sey, das Maul aufsperre, seufze u. s. w., ἀπορῶ, γράφω, παρατίλλομαι, λογίζομαι, welches γράφω J. A. Wolf übersetzt: schreib' in den Sand, nach der Bemerkung des Scholiasten: γράφω μὲν καταγράφω ἢ ζωγραφῶ ἀπὸ τῆς γῆς ξύων τῷ δακτύλῳ, ἤ τινι τοιούτῳ παιδίας τινος u. s. w. Ταῦτα δὲ πάντα ποιοῦσιν οἱ προσδεχόμενοι μέν τι, τὸν δὲ χρόνον δαπανῶντες εἰς ἀπορίαν καὶ ἀμηχανίαν, μὴ τυγχάνοντες τοῦ προσδοκουμένου λογιομοῦ. Ὅτε γὰρ αὐτοὶ ἐφ' ἑαυτῶν τίθεντο ἀλύοντες, καὶ ἐπὶ γῆς διαγράφουσι. S. Wetstein zu d. St., wo Aehnliches aus d. Scholiasten zu Euripides Orestes V. 631. Matthäi ed. min. bemerkt aus Diog. Laert. 2. p. 96. von Menedemos, λαβὼν δὲ κάρφος διέγραφεν εἰς τοὔδαφος. Anderer Art ist Ael. var. hist. 14, 19., wo Archytas genöthigt war, etwas Unanständiges auszusprechen, um es aber nicht auszusprechen, ἐπέγραψε κατὰ τοῦ τοίχου, δείξας μὲν ὃ εἰπεῖν ἐβιάζετο, οὐ μὴν βιασθεὶς εἶπεν.

2) Dav. Chyträus in s. Scholia in Evang. Joan. sagt: praecipuus locus in hac historia est: discrimen inter ministerium evangelii et magistratum politicum.

schen Sprachgebrauch dagegen ist es häufig [1]). Es bezeichnet im Allgemeinen den Fehlerlosen, Sündlosen, der entweder nicht fehlen kann, oder wirklich nicht gefehlt hat oder fehlt. In der ersteren, seltneren Bedeutung hat es Plato de rep. 1. 339. B. *πότερον — ἀναμάρτητοί εἰσιν οἱ ἄρχοντες — ἢ οἷοί τι καὶ ἁμαρτεῖν;* vgl. 340. C. In der gewöhnlichen Bedeutung der faktischen Fehlerlosigkeit aber wird es theils von der sittlichen Fehlerlosigkeit überhaupt gebraucht, wie z. B. Xenophon Memor. 2, 8. 5. Epiktet 1, 4. 11. 4, 8. 6. 4, 12. 19., theils von der Fehlerlosigkeit in bestimmten Lebenssphären, z. B. der bürgerlichen, politischen, Herodot 1, 55. Xenophon Hellenika 6, 3. 10. — dem fehlerlosen Styl Longin *π. ὕψ.* 33, 2. Herodot 5, 39. nennt der Spartan. König Anaxandridas seine unfruchtbare Frau *ἀναμάρτητον ἑωυτῷ*, die im ehelichen Leben nichts gegen ihn verfehlt habe. Plato Theätet 146. gebraucht es von dem fehlerlosen Argumentiren. In der alttestam. Gräcität kommt es von dem Unschuldigen überhaupt vor, 5 Mos. 29, 19. Eben so 2 Makk. 12, 42. 8, 4. von den unschuldigen Kindern. In welchem Sinne steht es nun hier? Meinte Jesus die Sündlosigkeit überhaupt und schlechthin, so war die Frau sicher genug, wenn die Pharisäer noch so viel Gewissen hatten, um sich nicht für schlechthin frey von der Sünde zu halten. Aber konnte Jesus dieß voraussetzen? Ungleich näher liegt, daß das Wort sich auf die besondere sittliche Lebenssphäre bezieht, von der hier die Rede ist. Aber die Beziehung auf den Ehebruch wäre zu speziell. Das Sittenverderben war damahls groß, aber sollte jeder von den Anklägern ein förmlicher Ehebrecher gewesen seyn? So ist wohl ein Mittleres anzunehmen, daß jeder in irgend einer Art sich der Sünde der Unzucht, Unkeuschheit schuldig

1) Vergl. Wetstein zu d. St. und Ullmanns Sündlos. Jesu. 3te Aufl. S. 75 f. Anmerk.

wußte. In dieser Beziehung läßt sich das Wort recht gut auch durch den Sprachgebrauch rechtfertigen, vergl. V. 11. Luk. 7, 37. und Aeschin. in Timarch. p. 196. Dio Cass. Excerpt. Vales. p. 577. Plut. Cim. 480. [1]).

Man hat sich an der Maxime in der Antwort Jesu gestoßen. Wo würde man, fragt Dr. Paulus, wenn diese Maxime gelten sollte, Kläger, Zeugen und Richter finden? — Die Maxime ist nicht neu und unerhört. Man vergleiche Röm. 2, 1. 22. 23., und die von Grotius bey dieser Stelle gesammelten ähnlichen Sentenzen aus den Classikern. Aller Anstoß verschwindet, wenn man bedenkt, daß Jesus, weit entfernt, der bürgerlichen Justiz in ihr Amt zu fallen, die Sache vom rein sittlichen Standpuncte aus, und in Beziehung auf die *βασιλεία τ. θεοῦ* betrachtete. In dieser gilt, daß Niemand Andere richten und verdammen darf, der sich selbst noch nicht frey weiß von der Sünde, die er richtet. Dieß Ideal schwebte selbst dem heidnischen Staatsleben vor [2]).

Die Steinigung konnte nicht im Tempel geschehen, sondern nur vor der Stadt. Aber die Worte *πρῶτ. τ. λίθ.* u. s. w. schließen nicht aus, daß man die Verurtheilte ordnungsmäßig aus der Stadt hinausführte.

V. 8. Die Antwort V. 7. war treffend und abweisend. Jesus wollte sich auf nichts weiter einlassen; er wiederholt also den Gestus V. 6. Vielleicht aber hat Euthymius Recht, wenn er sagt, *ἵνα, μὴ βλέποντος εἰς αὐτούς, αἰσχύνωνται, ῥᾷον οὕτως ἐλεγχθέντες, καὶ ἵνα, ὡς αὐτοῦ δῆθεν ἀσχολουμένου εἰς τὸ γράφειν, ἐξῇ αὐτοῖς ὑπαναχωρῆσαι πρὸ φανερωτέρας καταγνώσεως·*

---

1) S. Kypke observ. sacr. zu d. St.

2) Vergl. Cicer. c. Verr. act. 2. lib. 3, 2. 4. Omnia — quae vindicaris in altero, tibi ipsi vehementer fugienda sunt. Etenim non modo accusator sed ne objurgator quidem ferendus est is, qui, quod in altero vitium reprehendit, in eo ipso reprehenditur. Und Seneca sagt: Non potest auctoritatem habere sententia, ubi, qui damnandus est, damnat.

καὶ αὐτῶν γὰρ ἐφείδετο, δι' ὑπερβολὴν χρηστότητος. Seltsam genug hat die Recension ex aliis codd. V. 8. ἔγραψεν εἰς τὴν γῆν ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας.

V. 9. Die πειράζοντες sind noch nicht so schamlos, um nicht durch die unerwartete Antwort Jesu außer Fassung zu kommen. Καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι, diese lectio recepta sieht aus wie eine Glosse, Cod. D und die Rec. ex aliis codd. haben die Worte nicht, aber sie sind im Sinn und Zusammenhang der Erzählung. Εἷς καθ' εἷς kommt im N. T. nur hier und Mark. 14, 9. vor. Aber die andern Recensionen haben es nicht. Für die neutestam. Sprache liegt nichts Auffallendes darin. — Cod. D liest: ἕκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο (nemlich aus dem Kreise, den vielleicht das umgebende Volk bildete) ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ὥστε πάντας ἐξελθεῖν καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα. Die recepta hat ἀπὸ τῶν πρ. ἕως τῶν ἐσχάτων. In diesem Gegensatze liegt, daß πρεσβύτεροι die Volksältesten [1]) sind. Die Angesehensten gehen voran, sie hätten am längsten aushalten müssen mit ihrem Gewissen. Ohne ἔσχατοι könnte man auch an das Alter denken. Joh. hat das πρεσβ. im Ev. gar nicht, nur 2 Joh. 1. und 3 Joh. 1. hat er es, wo nicht klar ist, ob er es als Amtsbezeichnung gebraucht oder vom Alter. Von den Jüd. Oberen gebraucht er regelmäßig οντες. Καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ ἑστῶσα, oder nach D οὖσα, ist so zu verstehen, daß die Jünger und das Volk blieben, nur die κατήγοροι waren weggegangen.

V. 10. Οὐδείς σε κατέκρινεν; fragt Jesus, da er sich aufrichtet. Es hatte keiner den ersten Stein gegen sie aufgehoben; ἀφῆκαν αὐτὴν ἄνετον, sagt Euthymius, ἐπεὶ δὲ ἄνετον, πάντως καὶ ἀκατάκριτον.

V. 11. Der Ausgang der Erzählung hat nichts Auf-

1) Copt. hat οἱ πρεσβ. κ. ὁ ὄχλος.

fallendes, wenn man bedenkt, daß Jesus das οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω, (wofür einige Auctoritäten fast Johanneischer κρίνω, andere weniger richtig κρινῶ haben,) zu der hinlänglich beschämten, vielleicht reuigen Sünderinn nicht als bürgerlicher Richter, sondern in demselben Sinne sagte, in welchem er einst zu dem Gichtbrüchigen sprach: θάρσει τέκνον· ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι. Matth. 9, 2. Ueber μηκέτι ἁμάρτανε (ἀπὸ τοῦ νῦν, wie D, oder τὸ λοιπόν, wie andere Codices haben, ist überflüssig,) bemerkt Ambrosius sehr gut: emendavit ream, non crimen absolvit, und Augustin: ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem.

Wir stehen am Ende der Erzählung und fragen nach dem Resultat der Kritik.

Sprach- und Erzählungsweise sind nicht Johanneisch, der Inhalt schwierig und unwahrscheinlich, der Zusammenhang mit 7, 52. weder exegetisch noch historisch klar. Dieß zusammen mit dem Ergebniß der urkundlichen Kritik entscheidet für die Unechtheit des Abschnitts.

Kaum scheint ein kritisches Resultat gewisser seyn zu können. Und doch widersprechen auch neuerdings noch Schultheß und Br. Bauer aufs entschiedenste, aber auf verschiedene Weise. Jener findet Inhalt, Sprache, Erzählungsweise, dem Joh. Typus vollkommen entsprechend; auch den pragmatischen Zusammenhang mit 7, 52., wie mit 8, 12. sucht er zu construiren. Diesem erscheint die Erzählung nichts weniger, als Johanneisch apostolisch; aber als ein ursprüngliches, ja unentbehrliches Stück des pseudojohanneischen Evangeliums ist sie ihm sehr willkommen.

Nachdem wir in der bisherigen Erörterung gegen Schultheß's Vertheidigung der Sprache, Erzählungsweise und des Inhalts schon das Nöthige gesagt haben, bleibt nur übrig, seine Construction des Zusammenhanges der Erzählung mit 7, 52. und 8, 12. genauer zu beleuchten.

Wer, sagt Schultheß, den Text unbefangen liest, sieht, wie die Synedristen unverrichteter Sache 7, 53. auseinandergehen. Jesus aber, der obschwebenden Gefahr (vergl. 7, 32. 45.) nicht unkundig, übernachtet am Oelberge, wie vermuthlich schon die Tage vorher. Allein morgens früh ist er schon wieder im Tempel, wie alles Volk erst kommt. Da bringen die Schriftgelehrten und Pharisäer das Weib und stellen es in die Mitte mit der verfänglichen Frage. Da sie gestern die Erfahrung gemacht, daß Jesus mitten aus dem Haufen schwer zu greifen war, gebrauchen sie List, um entweder die Menge mit einem Stoße von der Gunst umzuschwingen zur Abgunst, oder Jesum, der nach ihrer Meinung durch die Gunst des Volkes jetzt um so kecker geworden seyn möchte, zu etwas zu reizen, das ihm bey dem Röm. Landpfleger zum Staatsverbrechen gemacht werden könnte. Der Zusammenhang mit dem Folgenden aber ist nach Schultheß dieser: Jesus knüpft 8, 12. an seine milde, liebevolle Entscheidung über die Ehebrecherinn so an, daß er sagt, er sey das Licht der Welt; die einzige Bestimmung, der er lebe, sey beleben, erwärmen für das Gute, den einzig rechten Weg des Heiles und Lebens weisen u. s. w., durch seine milde Erscheinung die in der Finsterniß verirrten und zu Fall gekommenen orientiren und aufrichten; — weswegen auch jeder ποιῶν τὴν ἀλήθειαν sich zu ihm wende, und ob er gleich in Betracht seines bisherigen Wandels ein Sünder sey, von ihm freundlich aufgenommen werde, wie die Sonne denen, welche im Dunkeln der Nacht übel verirrt waren, gleichwohl ihr holdes Antlitz gönne u. s. w. — Man kennt mich daher, sagt Jesus, übel, wenn man versucht, mir ein verdammendes Wort abzulocken, der ich ein Licht in die Welt gekommen bin, damit Jeder, der Glauben zu mir faßt, in der Finsterniß nicht bleibe, und wenn auch Jemand die Anweisungen, die er von mir hörte, nicht beobachtet, ich richte ihn nicht u. s. w. — Dieß alles sage

Jesus, meint Schultheß, was er ὀρθρίζων V. 2., als ihn die aufgehende Sonne, sein Sinnbild, am Oelberge beglänzte, meditirt hatte, wenn man nicht lieber annehmen wolle, da er ὄρθρου in den Tempel gekommen sey, habe die Sonne erst in dem Momente, in dem Jesus sprach: ich bin das Licht der Welt, ihre ersten Strahlen auf den Hügel Moriah geworfen.

Dagegen aber ist zu bemerken: 1. Joh. müßte einen solchen Fortschritt oder Uebergang in den Machinationen des Synedriums deutlicher bezeichnen, um so mehr, da die Versuchung ganz anderer Art war, als bisher. Erst 11, 47 ff. kommt das Synedrium auf die politische Seite des Verhältnisses zu Christus. Mitten unter den dogmatischen Fragen und Vorwürfen über Verletzung des Mosaischen Gesetzes von Kap. 5–8. ist die politische Versuchung, wie sie Schultheß darstellt, zu fremd und zu früh. Wir hätten also in der Erzählung keinen pragmatischen Zusammenhang mit 7, 52., sondern einen unerwarteten Vorsprung in der Composition des Ev., der die Erzählung nur noch verdächtiger macht, als sie schon ist. 2. Hat 8, 12–16. eine solche Beziehung auf die Perikope, wie sie Sch. angiebt, warum wird dieß nicht ausgedrückt? Kamen die beschämten Versucher so bald wieder? Kaum glaublich. Mochten die Gegner dieselben oder andere seyn, irgendwie müßte, wenn Jesus an seine milde Entscheidung über die Ehebrecherinn 8, 12 ff. anknüpfte, diese Beziehung darauf bestimmt hervortreten. 8, 12. enthält gar keine Anspielung auf die Milde Jesu, das Licht ist gerade nach der Joh. Darstellung immer das richtende zugleich, Finsterniß vertreibende; 8, 15. aber ist ein ganz anderes Nichtrichten gemeint, als 8, 11. — 3. Die Anspielung des φῶς τ. κ. 8, 12. auf ὄρθρου V. 2. ist möglich, aber in keiner Art nothwendig, am wenigsten bey Joh., dem solche mehr sentimentale Naturanspielungen fremd zu seyn scheinen, selbst 15, 1 ff.

Anders vertheidigt Bauer die Echtheit der Perikope.

Er weiß gewiß, daß sie ihres anstößigen Inhalts wegen von den Zeugen ausgelassen worden. So ist sie ihm ohne weiteres echt, und höchst erwünscht, als ein Beleg mehr, daß der angebliche Joh. die Gegensätze bis zum Unwahrscheinlichen, Verhältnißlosen hinaufschraubt. Die Collision zwischen dem bürgerlichen und himmlischen Gesetz werde in einem Falle dargestellt, von dem man nicht begreife, wie die Gegner daraus eine Versuchung für Jesus hätten hernehmen können, da das positive Gesetz den Fall bestimmt genug entscheide. Noch weniger begreife man, wie Jesus, der sich nach den Synoptikern auf Collisionen wohl verstehe, diese Collision nicht besser gelöst, d. h. nach Hegelscher Dialektik vermittelt habe. Aber an dergleichen Unklarheiten, Unwahrscheinlichkeiten sey man in diesem Ev. schon gewöhnt. Den Zusammenhang der Erzählung mit dem Vorhergehenden und Folgenden betreffend, so habe den Verf. ein richtiges Gefühl unwillkührlich gezwungen, der unzweckmäßigen Ausdehnung der Streitreden K. 7. einen Schein von Grenze oder Schluß zu geben, zu welchem sich das Gewirr des Streites steigere. Eben so habe der Streit 8, 12 ff. eine Pointe, eben darin, daß die Juden den Herrn zuletzt steinigen wollen. Unter diesem Gesichtspuncte sey die Erzählung ein unentbehrliches Ergänzungsstück.

Die Unklarheit in der Absicht und Beziehung der Versuchung geben wir vollkommen zu. Aber die Lösung der Collision ist des Herrn vollkommen würdig. Vom Standpuncte der *βασιλεία* konnte Jesus nicht anders, als die bürgerliche Entscheidung ablehnen, die Versucher strafen mit Beschämung, die Frau aber in Liebe richtend zur Buße führen. Jesus hebt das bürgerliche Gesetz damit nicht auf, sondern beschränkt sich nur auf seinen Beruf, ähnlich, wie Luk. 12, 13. 14. Anders ist die Collision Matth. 22, 15 ff. Die sogenannte Vermittlung, welche Bauer fordert, nemlich der Schmerz der Strafe, fehlt nicht. Jesus gebietet

die Steinigung nicht. Er vergiebt der Frau, nachdem die bürgerlichen Richter sie unverurtheilt gelassen hatten, aber er erspart ihr den Schmerz der Reue nicht. — Die Hauptfrage aber ist, ob die Erzählung wirklich ein so unentbehrliches Mittelstück zwischen 7, 52. und 8, 12. sey, wie Bauer meint? Die Streitreden endigen schon V. 36., und auch die Spaltung der Meinungen so im Volke, wie im Synedrium, tritt bis 7, 52. klar hervor, und bedarf weder eines scheinbaren noch wirklichen Schlusses. Dieser würde auch in 7, 53. — 8, 11. nicht liegen. Denn der Streit fängt ja mit dieser Erzählung wieder an. Weder schließt der Abschnitt die bisherige Reihe ab, noch fängt er die folgende an. Wäre er im Zusammenhange unentbehrlich, so müßte wenigstens 8, 12. sich bestimmt darauf beziehen. Aber Bauer findet selbst keine innere Beziehung darauf, sondern nur eine äußere Gelegenheitsverknüpfung. Nach der Collision mit den Pharisäern, meint er, habe Jesus jetzt die beste Gelegenheit gehabt, den Streit mit den Juden über seine Person fortzusetzen, weil das Volk, welches ihn V. 2. umgab, noch da war. Dieß aber ist gar keine nothwendige Verknüpfung. Es läßt sich auch eine andere Beziehung von αὐτοῖς V. 12. denken, nemlich auf die Ἰουδαῖοι die Judenschaft in abstracto, nach Joh. Weise, oder auf das gemischte Festauditorium von K. 7.

Unjohanneisch ist also die Erzählung gewiß, aber deßhalb noch keine Erdichtung. Bey aller Dunkelheit und archäologischen Schwierigkeit enthält sie so viel dem Charakter und den Verhältnissen Jesu Entsprechendes, daß man geneigt wird, sie für ein Stück aus der vulgären, mündlichen Tradition zu halten, welchem ein wirklicher Vorfall im Leben Jesu zum Grunde gelegen. Eine ähnliche Erscheinung bietet der Zusatz K. 21. dar. Nur ist dieser uralt, aus der ersten Zeit der Verbreitung unseres Ev. Wäre unsere Perikope erst im dritten oder vierten Jahrhundert entstanden, so wäre sie freylich rein apokry-

phischen Ursprungs, d. h. eben erdichtet. Allein dafür ist sie zu einfach und kurz. Auch ist es nicht Apokryphenart, so einzelne Erzählungen zu erdichten. Diese Einzelheit ist ein Zeichen, daß sie ursprünglich der mündlichen Evangelientradition angehört haben mag. Eusebius K. G. 3, 39. erzählt vom Papias: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικός, ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ κατ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Diese Notiz ist zu kurz und unbestimmt, als daß man mit Sicherheit daraus abnehmen könnte, die Erzählung des Hebräerevangeliums sey eben unsere Perikope gewesen. Die Frau, welche im Hebräerevang. wegen vieler Sünden bey dem Herrn verklagt wurde, wird nicht bestimmt als Ehebrecherinn bezeichnet. Aber die πολλαὶ ἁμαρτίαι lassen sich auf nichts anderes beziehen, als auf Sünden der Wollust; auch ist διαβάλλεσθαι nicht gerade verleumden, sondern kann auch anklagen heißen, und unstreitig ist dieß von Eusebius gemeint. Derselbe fand die Erzählung des Hebräerevang. in den kanon. Evv. nicht, sonst hätte er es bemerkt. Möglich, daß, wie Strauß meint [1]), dieselbe nur eine abweichende Relation der Geschichte von der Sünderin im Hause des Pharisäers Simon Luk. 7, 36-50. ist. Allein diese las Eusebius in seinem Lukas so gut, wie wir; auch schickt sich dazu, wie schon Strauß bemerkt, in keiner Art διαβληθεῖσα. Dagegen läßt sich unsere Erzählung wohl damit zusammenstellen. Eine Ehebrecherinn auf frischer That ertappt, mag wohl mehr als einmahl die ἁμαρτία begangen haben. Eusebius giebt nur eine Ueberschrift von der nicht ganz unbekannten Geschichte. Er sagt, ἄλλην ἱστορίαν, eine andere Geschichte, als welche? Im Context hat ἄλλην keine Beziehung. So ist es also wohl beziehungsweise auf die Erzählung Luk. 7, 36 ff. oder unsere Perikope gesagt?

1) Leben Jesu, 2te Aufl. Bd. 1. S. 796.

Die letztere aber hatte er in seinem Kanon nicht. Also meinte er die erstere. Die Verwandtschaft aber unserer Perikope mit der Erzählung im Hebräerevangelium wird noch wahrscheinlicher, wenn man 8, 3. die Lesart des Cod. D. beachtet, wo statt ἐν μοιχείᾳ κατειλ., ἐπὶ ἁμαρτίᾳ κατειλ. steht.

Nach diesem allen wird die Vermuthung gerechtfertigt erscheinen, daß die Erzählung ursprünglich der mündlichen Tradition angehörig, zuerst im Hebräerevangel. schriftlich fixirt, dann, weil sie der Aufbewahrung in den kanonischen Evv. werth schien, in den Evangelientext gekommen ist, an unsere Stelle wahrscheinlich als vermeintlicher Beleg für 8, 15.

VIII, 12 — 59.

Verschiedene Lehr- und Streitreden.

Johannes theilt hier aus mehreren Reden und Unterredungen Jesu im Tempel theils auszugsweise, theils ausführlicher dasjenige mit, was ihm sowohl für die tiefere Erkenntniß der Person und Würde Christi und die Anregung und Belebung des Glaubens an ihn, als auch für die Entwicklung des Kampfes mit der Jüdischen Welt wichtig und erfolgreich schien. Die Spitze für beydes ist V. 56–59.

V. 12. Wäre 7, 53. — 8, 11. echt, so kann man sich die Verbindung so denken, daß Jesus V. 12. den V. 2. und 3. unterbrochenen Lehrvortrag wieder anknüpft. Die Pharisäer V. 13. wären dann dieselben, welche V. 9. beschämt abzogen. Da aber die Perikope unecht ist, so fragt sich, ob und wie dieser Abschnitt mit 7, 52. chronologisch zu verbinden sey? Johannes bemerkt keine Zeitverschiedenheit. Also scheint V. 12 ff. noch am letzten großen Festtage vorgefallen zu seyn. Dieß wäre unzweifelhaft, wenn der Ausspruch V. 12. eine bestimmte Anspielung auf einen gottesdienstlichen Gebrauch an jenem Tage enthielte. Allein dieß kann nicht bewiesen werden. Schließt sich

V. 12. an 7, 52. der Zeit nach unmittelbar an, so scheint das natürlichste Verhältniß dieses: Jesus war 7, 40–44. theils durch den Streit des Volkes, theils durch den Versuch, ihn zu greifen, in seiner Lehrthätigkeit unterbrochen worden. Er blieb aber im Tempel. Als eine Art von Episode tritt 7, 45–52. ein, aber nicht ohne pragmatische Verbindung mit 8, 12 ff. Da das Synedrium vergebens seine Knechte aussendet, ja im Synedrium selbst sich eine Stimme der Gerechtigkeit für ihn erhebt, so kann Jesus nach einiger Zeit (einigen Stunden) ungehindert wieder (πάλιν) anfangen, zu der versammelten Menge zu reden. So verknüpft Meyer.

Allein wenn Joh. von 7, 37 ff. an doch nur die Hauptmomente aus den Reden Jesu kurz mittheilt, scheint da nicht für so viel Reden und Gegenreden Ein Tag zu kurz, auch der Inhalt der Reden für dieselbe Situation eines Tages zu verschieden und beziehungslos zu einander? Nirgends zeigt sich von V. 12. an eine sichere Beziehung auf das Fest. Während der ὄχλος seit 7, 40. sehr zurücktritt, treten die Ἰουδαῖοι wieder überwiegend hervor. Deutet dieß nicht darauf hin, daß das Fest vorüber war? Die Oertlichkeit scheint nach V. 20. für die Reden von V. 12. an eine andere zu seyn, als 7, 37 ff. Eben so ändert sich auch die Zuhörerschaft, die Umgebung; 7, 40. hat es Jesus mit dem ὄχλος zu thun, 8, 13. mit den Pharisäern, oder was dasselbe ist mit den Juden V. 22. Es ist möglich, daß Ort und Zuhörerschaft an einem Tage wechselten, aber näher liegt doch, auch eine Tagesverschiedenheit vorauszusetzen, die Joh. nur nicht bemerkt, weil die nähere Zeitbestimmung für den Inhalt ohne Bedeutung war. — Jesus blieb, kann man denken, nach dem Laubhüttenfeste noch einige Zeit in Jerusalem. Die getheilte Stimmung auch unter dem Volke von Jerusalem und die Uneinigkeit im Synedrium schienen ihm für seine Lehrthätigkeit einigen Schutz zu gewähren. Sich vor dem Volke gegen den im-

mer heftiger werdenden Haß und die immer deutlicher hervortretenden Machinationen des Synedriums zu rechtfertigen, daran schien ihm jetzt um so mehr gelegen, je näher er den immer schneller sich entwickelnden Ausgang seines Lebens voraussah. So lehrt er also zu einer gelegenen Zeit, an einem andern Tage als 7, 37., im Tempel und knüpft mit einem frappanten Ausspruch, wie er pflegte, an, vielleicht, wie Euthymius meint, in Beziehung auf die *διαφόρους ὑπολήψεις αὐτῶν*, 7, 40 ff. Aber es fehlt an sichern Datis eines bestimmten pragmatischen und chronologischen Zusammenhanges von 8, 12. mit 7, 52.

Der Ausruf 8, 12. soll nach einigen Auslegern entweder auf die zwey hohen güldenen Leuchter, welche an der Skenopägie auf beyden Seiten des Brandopferaltars im Vorhofe der Weiber, wo auch das *γαζοφυλάκιον* war, brannten, oder vielleicht gar auf das Auslöschen derselben am Abende des letzten Festtages anspielen. Gewiß ist zunächst nur dieß, daß am ersten Abende des Festes jene Leuchter aufgestellt wurden und brannten [1]). Der Glanz dieser Erleuchtung war so groß, daß ganz Jerusalem, wie es heißt [2]), davon erleuchtet wurde. Es begann damit die nächtliche Freude, die bis an den hellen Tag dauerte [3]). Die Anspielung also auf den alles bestrahlenden hellen Glanz wäre sehr schicklich, wenn entschieden wäre, daß jene Illumination, wie am ersten, so auch am letzten Tage des Festes statt fand. Nach Maimonides geschah sie während des Festes täglich [4]). Nur ist zu bedenken, daß mit dem Anzünden der großen Leuchter ein so allgemeiner Jubel entstand, daß auch fromme Männer an dem darauf entstandenen Fackeltanz Theil nahmen, und

1) Codex Succa Cap. 5. §. 2. Hier ist zunächst nur von der Erleuchtung am Ende des ersten Tages die Rede.

2) Codex Succa Cap. 5. §. 3.

3) Ebendaselbst §. 4.

4) S. Dachs Notae zu Cod. Succa p. 431.

Gesang und Instrumentalmusik den Tempel erfüllte [1]). Konnte Jesus vernünftiger Weise in diesem Tumult sprechen wollen? Die Scene 8, 12 ff. macht den Eindruck einer gewissen Ruhe und Stille. Auch ist ja die Frage, ob das Fest nicht schon vorüber war. Auf keinen Fall aber scheint es schicklich, daß Jesus auf das Auslöschen der Leuchter angespielt habe. — Indessen, sagt man, ohne alle äußere Veranlassung und Anspielung lasse sich der Ausruf Jesu eben so wenig denken, als der ähnliche 7, 37. Da φῶς τοῦ κόσμου [2]) dem ιφῶς ἐθνῶν Jes. 42, 6. so sehr entspricht, daß die damahls übliche Bezeichnung des Messias, als eines Lichtes der Völker oder der Welt, aus jener und ähnlichen Stellen des Jesaias (vergl. 49, 6. 9, 1. 2.) entstanden zu seyn scheint, so finden Einige wahrscheinlich, daß der Ausruf durch die Vorlesung jenes Hauptstückes im Jesaias veranlaßt wurde. Eine schicklichere Veranlassung und Anspielung läßt sich kaum denken. Daß der Messias auch für die Heiden das große Licht des Lebens seyn, und alle Menschen und Völker (τὸν κόσμον), wenn sie ihm folgen würden, von der Finsterniß des Irrthums, der Sünde und des Todes befreyen und ihnen Licht und ewiges Leben geben werde, war nach der Weissagung die bald mehr bald weniger geistig gefaßte Hoffnung aller Frommen, vergl. Luk. 2, 32., besonders Joh. 1, 4. 9. [3]). An diese Hoffnung wendet sich Jesus hier mit dem Worte der Erfüllung: Ich bin jenes Licht. — Allein man unterscheide äußere Veranlassung und innere Beziehung. Diese ist gewiß, jene unwahrscheinlich. Denn, obwohl im Tempel

1) Codex Succa 5, 4.

2) Wohl zu unterscheiden von dem φῶς τοῦ κόσμου τούτου, der Sonne, Kap. 11, 9.

3) Im Testament des Levi heißt es (Test. XII. Patr. ed. Fabricius Cod. Pseudep. Tom. I. p. 578) vom Messias: τὸ φῶς τοῦ κόσμου τὸ δοθὲν ἐν ὑμῖν εἰς φωτισμὸν πάντος ἀνθρώπου. Gewiß hat hier der Verfasser das Johanneische Evangelium, namentlich 1, 9. und 8, 12., vor sich gehabt.

gelehrt wurde, so war doch der eigentliche Ort für die Vorlesung und Auslegung des Gesetzes und der Propheten die Synagoge [1]). Nun macht zwar Vitringa wahrscheinlich, daß neben den vielen Synagogen in der Stadt auch der Tempel eine Synagoge hatte, aber sie war nach Jarchi proxima atrio in monte Domus [2]). Es kommt zwar vor, daß z. B. am großen Versöhnungstage der Hohepriester nach vollbrachtem Opfer in den Vorhof der Weiber ging ad legendum in lege. Ferner wird erzählt, daß am ersten Laubhüttentage der König im Vorhofe der Weiber das Gesetz vorgelesen und den Segen gesprochen habe [3]). Aber war dieß auch sonst regelmäßig? Geschah auch die Vorlesung der Propheten im Tempel? Diese Bedenklichkeiten hat Vitringa nicht gehoben. Es scheint darum, so lange nicht das Gegentheil erwiesen ist, angenommen werden zu müssen, daß im Tempel keine regelmäßige Vorlesung des Gesetzes und der Propheten statt fand. Ist dieß, dann kann Jesus nicht durch die eben geschehene Vorlesung von Jes. 42. zu dem Ausspruche V. 12. veranlaßt worden seyn. Die innere Beziehung aber und Erinnerung an Jes. 42, 6., vergl. Mal. 4, 2., ist nicht nur möglich, sondern augenscheinlich.

Der Ausspruch hat zugleich die Form einer Aufforderung, dem Lichte zu folgen. Das Licht für die Welt ist das Licht des Lebens τὸ φῶς τ. ζωῆς, wie ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, ζωὴν διδούς, Leben gebend, vgl. 6, 33. 35. Lachmann liest περιπατήσῃ nach BGKT, mehreren Minuskeln, Origenes, Cyrill. Auch die Vulg. und mehrere Handschriften der It. haben ambulat, sie lesen also das Futurum nicht. Dieß ist wahrscheinlich dem folgenden ἕξει zu

1) S. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt S. 339.

2) S. Vitringa de Synag. Vet. p. 29. und p. 39.

3) Vitringa a. a. O. p. 37 sqq.

Liebe corrigirt worden. Lesen wir περιπατήσῃ, so haben wir eine ähnliche Construction, wie 10, 5. nach der lectio vulg., dem Aor. Conj. folgt nach ἀλλὰ das Futurum. Darf man der neutestam. Sprache classische Feinheit [1]) zutrauen, so würde ich sagen, der Aor. Conj. stelle das bildliche περιπ. eben nur als Moment dar, und werfe den Gedankenaccent auf das folgende ἕξει, als Hauptbegriff.

V. 13. Um den Eindruck dieser entschiedenen, vielleicht ursprünglich ausführlicheren Erklärung auf das Volk wieder auszulöschen, machen die Pharisäer dem Herrn den Einwurf, daß sein eigenes Zeugniß über seine Würde nach bekannter Rechtsregel als ungültig, unwahr verworfen werden müsse.

V. 14. Jesus behandelt den Einwurf hier anders, als 5, 31., aber der Fall ist auch verschieden. Dort kommt der Einwurf, vielleicht gar nicht ausdrücklich gemacht, mitten in einer Disputation vor, deren Ausgangspunct und Richtung anderer Art sind. Hier galt es, in Gegenwart des zum Theil noch unentschiedenen Volkes das Sophisma der Pharisäer, so schnell als möglich, zu beseitigen. Erst nachdem Jesus dieß gethan, erlaubt er sich eine ähnliche συγκατάβασις, wie 5, 31 ff. aber in einer andern Verknüpfung. Thatsachen des Gewissens, des innersten Bewußtseyns von Gott und göttlichen Dingen müssen anders beurtheilt werden, als Thatsachen der äußeren Erfahrung. Wie Gott sich selber nur bezeugen und offenbaren kann, (ὁ δὲ θεὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ἀξιόπιστος μάρτυς, sagt Chrysostomus,) so ist das göttliche Leben und Licht in der Welt immer nur sein eigener Zeuge [2]). Daß Jesus der Sohn Gottes, das Licht der Welt sey, konnte zunächst nur er selber wissen und aus seinem eigenen Got-

1) S. Rost, Gr. Gramm. 6te Ausg. S. 587.

2) Lumen, sagt Augustin, et alia demonstrat et seipsum. Testimonium sibi perhibet lux, aperit sanos oculos et sibi ipsa testis est.

tesbewußtseyn bezeugen. Treffend also antwortet Jesus: Wenn ich auch (κἂν ἐγὼ) von mir selber zeuge, so ist mein Zeugniß dennoch wahr; denn ich weiß, von wannen ich gekommen bin und wohin ich gehen werde (von Gott zu Gott). Nur der Wissende kann ein gültiges Zeugniß ablegen. Oder meint Ihr ein gültigeres ausstellen zu können, Ihr, die Ihr nicht wisset, von wannen ich komme, noch wohin ich gehe, mich also eben so wenig kennt, als den Vater, der mich gesandt hat, vergl. V. 19.? — Die letzteren Worte, V. 14. ὑμεῖς bis ὑπάγω, so sehr sie auch im Zusammenhange nothwendig sind, fehlen in einigen besonders Moskauer Handschriften, auch bey Origenes zwey Mahl; welche unachtsame Auslassung sich vielleicht aus dem ὁμοιοτέλευτον erklären läßt. Statt καὶ ποῦ am Ende des Verses lesen DKT. 1. 10. 11. u. a., auch die Vulg. und andere Uebersetzungen ἢ ποῦ. Obwohl Lachmann diese Lesart nicht einmahl bemerkt, so verdient sie doch vielleicht den Vorzug. Sie kann durch Conformation mit dem vorhergehenden καὶ verdrängt worden seyn. Griesb. hat sie ohne Weiteres in den Text aufgenommen, ich fürchte, mit zu viel Sicherheit. Ἢ steht, wenn echt, nicht für καί [1]). Es disjungirt auch hier. Jesus sagt, weder wüßten die Pharisäer, woher er gekommen sey, noch wohin er gehe; er aber wisse das eine und das andere. Während πόθεν ἦλθον das historische Factum des Ausgesandtseyns, bezeichnet ἔρχομαι das gegenwärtige Auftreten als Gesandter. Wie des Menschen Ursprung aus Gott und seine Bestimmung und Rückkehr zu ihm, einander entsprechend, das himmlische Wesen der menschlichen Natur beweisen und bezeugen, so auch das Woher und Wohin bey Christo, nur in dem eigenthümlichen Sinne des μονογενής, vergl. 16, 28.

V. 15. 16. Die Pharisäer hatten, indem sie das Zeugniß Jesu über sich selbst geradezu als unwahr ver-

1) S. Winers Gramm. §. 57. S. 413 f.

warfen, das πνευματικὸν nicht πνευματικῶς, sondern σαρκικῶς, die Wahrheit nach dem Schein κατ' ὄψιν 7, 24. beurtheilt und gerichtet. In dieser Beziehung wirft ihnen Jesus vor: ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε. Wäre die fleischliche Gesinnung im Richten gemeint, die Eitelkeit, Selbstsucht, so würde κατὰ σάρκα stehen, wie Röm. 8, 1. κατὰ σάρκα περιπατεῖν. Der Artikel κατὰ τὴν σάρκα scheint auf die objective Norm des Richtens hinzuweisen, vergl. Euthym. πρὸς μόνον τὸ φαινόμενον βλέποντες. Ἐγώ, fügt Jesus hinzu, οὐ κρίνω οὐδένα. Die Kürze des Ausspruchs, der etwas undeutliche Gegensatz V. 16., der scheinbare Widerspruch gegen 5, 30., so wie die scheinbare Uebereinstimmung mit 3, 17. und dem Ausgange der eingeschobenen Erzählung von der Ehebrecherinn, — dieß alles macht die Erklärung sehr schwierig. Schon im Alterthume wurde der Satz sehr verschieden ausgelegt. Augustin sagt, man könne bey dem κρίνω entweder modo (νῦν), oder aus dem antithetischen Satze, κατὰ τὴν σάρκα ergänzen. Im ersteren Falle wolle Jesus sein Gericht über die Menschen, nicht aufheben, sondern nur aufschieben bis zum Tage des Gerichts [1]). Diese Auslegung zog Augustin vor. Eben so Chrysostomus und Euthymius. Nur weichen diese von Augustin darin ab, daß sie den Ausspruch auf einen verschwiegenen Einwurf der Juden beziehen, welche sagen konnten: εἰ ἀδίκως κρίνομεν, διατί μὴ ἐγκαλεῖς; διατί μὴ κολάζεις; διατί μὴ κατακρίνεις; Die Antwort Jesu wäre nach Chrysostomus etwa diese: ὅτι οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἦλθον· — καὶ γὰρ εἰ ἔκρινον, δικαίως ἂν ὑμᾶς κατεδίκασα· ἀλλὰ νῦν καιρὸς κρίσεως οὐκ ἔστι. So auch Ammonius, Theophylakt, und Cyrill. Dieser aber, indem er, vielleicht wegen des Artikels τὴν σάρκα, den Vorwurf, ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, darauf bezieht, daß die Juden sich an der äußer-

1) Tract. 36.: Non judicium suum negando, sed differendo.

ren menschlichen Erscheinung Christi stießen und das Geheimniß der Menschwerdung nicht verstanden, faßt den Gegensatz so: Ich werde Euch einst nicht verurtheilen, weil Ihr Menschen seyd, (κατὰ τὴν σάρκα), οὐκ ἐπιτιμῶ τῇ φύσει, ich achte die menschliche Natur höher. Calvin erklärt den Ausspruch aus dem Gegensatz des Richtens und Lehrens, von der weisen Enthaltsamkeit Jesu vom Richten, wie er jetzt einzig und allein auf das Lehren bedacht sey, gegenüber der licentia praepostere (κατὰ τὴν σάρκα) judicandi der Pharisäer. Zu dieser Auslegung bekennt sich auch Beza. Die neuern Exegeten kehrten meist wieder zur Auslegung des Chrysostomus zurück, nur daß Einige den Ausspruch Jesu mit der Perikope von der Ehebrecherinn in genauere Beziehung setzend, κρίνειν bestimmter für κατακρίνειν V. 11. nahmen [1]). Während man diese Beziehung neuerdings immer mehr fallen läßt, suchen Einige den Satz dadurch verständlich und wahr zu machen, daß sie κατὰ τὴν σάρκα, oder, wie Storr, aus V. 16. μόνος ergänzen, oder, wie Flatt und Meyer, meinen, man müsse einfach dabey stehen bleiben, daß Jesus zunächst ohne alle Beschränkung alles Richten über Andere schlechthin von sich verneine.

Welches ist die richtige Erklärung? Allerdings verneint Jesus von sich den Worten nach zunächst schlechthin alles Richten über Andere. Aber nicht nur legt er sich 5, 22 ff. das göttliche Gericht über die Menschen auch in der Gegenwart ausdrücklich bey, sondern er richtet auch sonst über die Menschen, ihren Unglauben, ihren bösen Willen, mit großer Entschiedenheit [2]). Ja eben in dem

---

1) Semler bezieht οὐ κρ. οὐδ. auf die Nichtverdammung der Heiden, was ganz fern liegt.

2) Für die, welche die Liebe Christi nicht weichlich und kritiklos genug machen können, hat Eckermann die beste Erklärung erfunden: „Auch wenn Ihr mich vorurtheilsvoll als einen Betrüger verurtheilt, soll Jesus sagen, ich verurtheile deßhalb Nie-

Augenblicke, wo er sagt, er richte Niemanden, richtet er über die Pharisäer. Widerspricht er so sich selbst, oder müssen wir vielmehr annehmen, daß er nur in einem gewissen Sinne nicht richten wollte über Andere, in einem andern Sinne aber gar sehr? V. 16. hebt allen Zweifel. Der Gegensatz, in welchem Jesus sagt, er richte Niemanden, kann nur ein relativer seyn. Aber in welchem Sinne relativ? Man könnte, indem man den Nachdruck auf das Präsens κρίνω legt, und sich erinnert, daß Jesus auch sonst wohl auf sein zukünftiges Gericht über die Welt verweist, sagen, er wolle nur jetzt und zwar nur in dem vorliegenden Falle nicht richten, künftig aber desto entschiedener und wahrer. Allein dann müßte das an sich zweydeutige Präsens durch ein νῦν näher bestimmt, oder V. 16. wenigstens das Futurum gesetzt seyn. Das Relative muß also in etwas anderem liegen. Der Satz ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα liegt zwischen zwey sehr bestimmten Gegensätzen, dem κρίνειν κατὰ τ. σάρκα der Gegner und dem κρίνειν Christi in Gemeinschaft mit seinem Vater V. 16. Was dieß letztere heiße, lehrt 5, 30. Jesus richtet in Gemeinschaft mit seinem Vater, der heiligen Liebe, d. h. nicht κατὰ τὴν σάρκα, nicht nach dem äußeren Scheine, wie Menschen pflegen, somit auch nicht ungerecht und unwahr, sondern κατὰ τὸ πνεῦμα, nach dem Innern, nach der ewigen Wahrheit und Wesentlichkeit, nach göttlichem Willen und Recht. So ist seine κρίσις gerecht und wahr ἀληθής, ist die echte (ἀληθινή, wie Lachmann nach BDLΓ und Origenes liest) κρίσις. Wenn er nun in diesem Sinne seine κρίσις übt, so oft sein Messianisches Amt es fordert, so ist klar, in welchem Sinne er sie nie übt. Er richtet, verdammt Niemanden κατὰ τὴν σάρκα. In diesem Sinne verbietet er das Richten auch den Bürgern seines Reiches Matth. 7, 1., vgl. Röm. 14, 4. 10. Diese relative

manden; auch wer mich nicht anerkennt, kann doch sonst ein guter und wackerer Mann seyn."

Bestimmung des ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα liegt wesentlich im Zusammenhange der Stelle. Es ist aber dabey gar nicht nothwendig, κατὰ τὴν σάρκα bestimmt zu ergänzen, oder κρίνω für κατακρίνω zu nehmen. Es genügt, in Verbindung mit V. 16. den Satz so zu fassen: So (wie Ihr) richte ich Niemanden, vergl. Matth. 7, 1. wenn ich aber richte, so richte ich mit meinem Vater, übe also sein heiliges, wahres Gericht. Am Ende des Satzes ist dem μόνος οὐκ εἰμί entsprechend ἐσμέν zu denken, nicht mit Meyer dort ὁ κρίνων, hier οἱ κρίνοντες zu ergänzen, sondern der Gedanke nach dem Ausdruck so zu fassen: denn ich bin nicht allein, sondern allezeit mit meinem Vater, also auch indem ich richte.

V. 17. 18. Jesus kommt auf sein Zeugniß und den Einwurf der Pharisäer zurück. Er hatte V. 14. sein Selbstzeugniß an sich geltend gemacht, und die Pharis. Verwerfung desselben als ein κρίνειν κατὰ τὴν σάρκα gerügt, V. 15. 16. Jetzt zeigt er ihnen κατ' ἄνθρωπον, wie er selbst nach ihrem eigenen Gesetze gegen sie Recht behalte mit seinem Zeugnisse. Nicht wörtlich, aber dem Sinne nach steht die angeführte Stelle Deuter. 17, 6. 19, 15., vergl. Matth. 18, 16. Jesus stellt diese Gerichtsregel der von den Pharisäern gebrauchten auf accommodative Weise entgegen. Das ἐγὼ V. 18. soll nach Dr. Paulus so verstanden werden: Ich als menschlicher Kenner meiner selbst, oder ich als ehrlicher Mann u. s. w. Aber als solcher kann Jesus darüber, daß er das Licht der Welt ist, kein sicheres Selbstzeugniß geben. Vielmehr muß ἐγὼ mit dem folgenden πατὴρ zusammengehalten und auf den υἱὸς τοῦ θεοῦ bezogen werden, also auf das göttliche Ich und Selbstbewußtseyn des Erlösers. Dieß setzt freylich die Gültigkeit des Selbstzeugnisses Jesu wieder voraus, aber es liegt hierin ein ὀξύμωρον, welches aufgelöst nichts anderes besagt, als daß das Selbstzeugniß Christi an der

bezeugenden Offenbarung des Vaters so in der Schrift, wie in den Werken Christi, seine volle Bewährung findet, vergl. 5, 32. 36 ff.

V. 19. Wo ist Dein Vater? fragen die Gegner, als wollten sie ihn zur Stelle haben und als Zeugen verhören. Cyrill und Ammonius argwöhnen in dieser Frage einen gottlosen Sarkasmus, ohne Grund. Andere finden darin eine malitiöse Dissimulation. Chrysostomus sagt: *ἐπειδὴ εἰδότες ὡς οὐκ εἰδότες ἔλεγον καὶ ὡς πειράζοντες αὐτόν, οὐδὲ ἀποκρίσεως αὐτοὺς ἀξιοῖ.* Eben so Euthymius und Theophylakt. Vielleicht aber sagt richtiger Augustin: Patrem Christi carnaliter acceperunt, quia verba Christi secundum carnem judicaverant. Philippus sagte auch 14, 8. *δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα.* Aber dieß hat einen ganz anderen Sinn. Ist in der Frage ein Zug von bösem Scherz, so könnte man dieselbe etwa so fassen: Wo ist der Vater, den du meinst? Ist es Gott, wie sollen wir ihn verhören? Wir kennen auch Gott nicht als Deinen Vater vorzugsweise. — Dem entspricht die Antwort Jesu: Freylich kennt Ihr weder mich noch meinen Vater. Kenntet Ihr mich, so würdet Ihr auch meinen Vater kennen, und nicht so fragen. Hierin liegt der oft von Johannes ausgesprochene Gedanke, daß der Vater und Sohn Eins sind, und daß die wahre Erkenntniß Gottes, als des in Christo geoffenbarten Vaters, wesentlich durch den Glauben an den Sohn vermittelt ist, vergl. 14, 1. 9. 10. 1 Joh. 2, 23. — Die Unterredung bricht, so wieder auf die Spitze gebracht, ab, vielleicht auch irgendwie äußerlich gestört, aber nicht gerade durch einen Angriff, denn ein solcher fand nach V. 20. nicht statt.

V. 20. Johannes giebt den Ort der Unterredung genauer an, vielleicht bloß aus zufällig genauerer Erinnerung. Euthymius aber sagt: *ἐπεσημήνατο γὰρ τὸν τόπον, δεικνύων τὴν παῤῥησίαν τοῦ διδασκάλου.* Aber dafür hätte hingereicht zu sagen, er habe im Tempel gelehrt.

Ob vielleicht der Ort deßhalb bemerkt ist, weil derselbe im Vorhofe der Weiber eher einen Angriff gestattete, so daß καὶ οὐδείς eine Art von Gegensatz ausdrückt: Und doch —? Ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ kann heißen an dem γαζοφυλ., aber auch in demselben, wenn γαζοφυλ. eine ganze Raumabtheilung im Vorhofe war. Mark. 12, 41. vgl. Luk. 21, 1. sitzt Jesus dem γαζοφ. gegenüber. Darnach scheint es nur ein bestimmter Ort im Vorhofe der Weiber gewesen zu seyn. Was und wo war das γαζοφυλάκιον?

Sind darunter die Schatzkammern zu verstehen, so gab es solche nach Hirt[1]) im Salomonischen Tempel im eigentlichen Tempelhause, in der nächsten äußeren Umgebung des Allerheiligsten und Heiligen. Es waren Zellen (Seitenzimmer) zur Aufbewahrung der heiligen Geräthe, Gewänder und der rohen Massen von Silber und Gold[2]).

Im zweyten Tempel war nach Nehem. 13, 7. vergl. 10, 37 – 40. das γαζοφυλάκιον (auch τὰ γαζοφυλάκια) in dem Vorhofe des Tempels, ἐν αὐλῇ οἴκου τοῦ θεοῦ, und zwar eben daselbst, wo nach 10, 40. die heiligen Geräthe und die Priester, Thorwärter und Sänger waren, also die sogenannten לִשְׁכוֹת (Zellen) in dem Vorhofe des Volkes, welche theils zu Vorraths- und Schatzkammern für die Naturalabgaben an den Tempel, theils zu Wohnungen für die Tempeldiener und Thorwächter dienten. Zellen der letzteren Art gab es auch in dem sogenannten Zwinger. Diese werden aber nie γαζοφυλάκια genannt.

Nach Josephus[3]) waren in dem Herodianischen Tem-

---

1) Der Tempel Salomonis S. 24 - 26. 33.

2) Hirt sagt, es sey kein Zweifel, daß jene Seitenzimmer Schatzkammern gewesen seyen, aber in den Stellen, worauf er sich beruft, 1 KK. 7, 51. 2 Chron. 5, 10., ist dieß keineswegs mit Bestimmtheit gesagt.

3) S. de bello Judaico 5, 5. 2. Αἱ στοαὶ δὲ μεταξὺ τῶν πυλῶν

pel die γαζοφυλάκια wenigstens zum Theil auch in dem Vorhofe der Weiber, einer Abtheilung des Vorhofs der Israeliten. Vor diesen Schatzkammern erhoben sich Säulengänge, welche inwärts der Mauer, wie Hirt[1]) meint, sich um den ganzen Vorhof der Israeliten herumzogen und nur durch die Thore des Vorhofes an der Nord-, Süd- und Ostseite desselben unterbrochen waren. — Aber Josephus spricht eben nur von γαζοφυλακίοις. Ist γαζοφυλάκιον hier collectivisch zu nehmen? Mehrere Archäologen unterscheiden von den Schatzkammern den sogenannten Schatzkasten, der nach Talmudischen Nachrichten[2]) aus 13 trompetenförmigen Kasten שׁוֹפָרוֹת bestand, von welchen jeder mit einer besondern Inschrift versehen war, wodurch ihre verschiedenen Bestimmungen angedeutet wurden. In diese Kasten wurden die verschiedenen Geldbeyträge und Geldabgaben für den Tempel gelegt. Als Ort dieser Kasten wird in jenen talmud. Nachrichten nur das Heiligthum überhaupt bezeichnet. Aber es leidet keinen Zweifel, daß einer der Vorhöfe gemeint ist. Wie nun, standen diese Kasten (unter dem besonderen Namen des γαζοφυλάκιον) mit den Schatzkammern in genauer Verbindung? Nach Mark. 12, 42. muß das γαζοφυλ., worein die milden Gaben für den Tempel geworfen wurden, im Vorhofe der Weiber gestanden haben. Waren sie hier mit den Schatzkammern des Josephus de bello Jud. 5, 5. 2. verbunden, so ist erlaubt anzunehmen, daß Jesus sich in den Säulengängen vor den Schatzkammern und insbesondere dem Schatzkasten im Vorhofe der Weiber befand[3]).

ἀπὸ τοῦ τείχους ἔνδον ἐστραμμέναι πρὸ τῶν γαζοφυλακίων σφοδρὰ μὲν καλοῖς καὶ μεγάλοις ἀνείχοντο κίοσιν.

1) Ueber die Baue Herodes des Großen überhaupt und über seinen Tempelbau in Jerusalem insbesondere, in den Denkschriften der Berliner Akademie, histor.-philol. Classe 1816-1817. S. 13.

2) Tract. Schekalim Cap. 6. §. 5. ed. Wulfer. Vergl. Otho Lexicon rabbinico-philol. p. xxxix. und p. 259 sq.

3) S. Winers Reallex. 2. 679.

Die Pharisäer wagten aus Furcht vor der Menge günstiger Hörer nicht, ohne allen Schein des Rechts den bewunderten Lehrer anzutasten. Johannes aber sagt nach seiner Art nur, wie 7, 30., seine Stunde war noch nicht gekommen.

V. 21 – 29. Eine neue Unterredung über Christi Weggang und sein Wesen.

V. 21. Die Frage, ob diese Unterredung an demselbigen Tage und Orte vorgefallen sey, wo V. 12 ff., wird von Origenes [1]) und den meisten neueren Auslegern bejahet, von Chemnitz aber, Kuinöl und einigen anderen verneint. Das ἐγὼ ὑπάγω scheint freylich auf V. 14., und die bösliche Absicht der Pharisäer V. 20. bezogen werden zu müssen; auch scheint V. 26. auf V. 15. zurückzusehen, und sich so das ganze Gespräch V. 21 ff. an das vorhergehende unmittelbar anzuknüpfen. Durch οὖν würde dann etwa folgender Uebergang angedeutet: Da Niemand ihn jetzt hinderte, so fuhr er nach einiger Unterbrechung wieder so fort: ἐγὼ ὑπάγω u. s. w. Vielleicht, daß die Pharisäer sich entfernt hatten, aber eine Menge theils ungläubiger, theils unentschiedener Juden geblieben war. In αὐτοῖς liegt, daß Jesus im Folgenden wesentlich dasselbe Auditorium hatte. Nicht so wahrscheinlich ist, daß Jesus etwa am folgenden Tage sich wieder im Tempel einfand, und in Beziehung auf einen neuen Versuch, ihn zu fangen, unter andern auch die Worte V. 21. sprach, welche Johannes wegen des Folgenden besonders hervorhebt. In diesem Falle würde Johannes wohl die Verschiedenheit der Zeit und des Ortes bestimmt angegeben haben.

Die sprüchwörtliche Formel von dem Weggange, der Trennung, ist hier etwas anders geformt und bezogen, als 7, 33. 34. Statt οὐχ εὑρήσετε dort, steht hier καὶ ἐν

1) Tom. 19. §. 3. Καὶ ταῦτα V. 21. ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ ἐν τῷ ἱερῷ προστιθεὶς τοῖς προτέροις, οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἕτερα πλείονα ἕως τοῦ· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ u. s. w.

τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε. Wie verhält sich dieses zu jenem? Ist es damit irgendwie gleichbedeutend, oder darauf bezüglich? Auch 13, 33. fehlt οὐχ εὑρ. Dort tritt καὶ ὅπου — ἐλθεῖν dafür ein. Eben so hier, wie aus der Antwort der Juden V. 22. hervorgeht, welche auf das ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ — gar nicht zu hören scheinen. Auf keinen Fall sind οὐχ εὑρ. und ἐν τῇ ἁμαρτ. — gleichbedeutend. — Nonnus läßt καὶ ζητήσετέ με hier aus. Allein dieß scheint zur Formel nothwendig zu gehören. Mehrere Minuskeln schieben καὶ οὐχ εὑρήσετε ein, aber offenbar nur, um die Stelle mit 7, 33. 34. zu conformiren. Nehmen wir nun an, daß die recepta sicher ist, so fragt sich, wie sich die Sätze zu einander verhalten? Die drey ersten sind durch καὶ verbunden. Das Suchen folgt unmittelbar auf das Weggehen, und ist damit zu einem Begriff (der Trennung) verbunden. Dieser Begriff wird durch den letzten ohne καὶ angefügten Satz ὅπου — — ἐλθεῖν gleichsam von neuem bestimmter ausgedrückt. Nicht ist dieser Satz Grund des Vorhergehenden, wie die Arm. Uebersetz. durch ein eingeschobenes γάρ, Cod. 157. durch ὅτι andeutet, sondern das Resultat. Das dazwischen liegende καὶ — ἀποθανεῖσθε, worauf Jesus nachher V. 24. das meiste Gewicht legt, giebt dem Gedanken an die Trennung eine besondere Beziehung, dem Ausspruch den Charakter einer Beschuldigung und Verwarnung. Um das Verhältniß dieses Satzes richtig zu bestimmen, ist nöthig, zu fragen, was Jesus unter der Sünde der Juden versteht, und was das heiße, sie werden in ihrer Sünde sterben?

Nach den meisten älteren und neueren Auslegern versteht Jesus unter der Sünde der Juden die Sünde des Unglaubens, die Wurzel aller andern Sünden; V. 24., sagen sie, zeige dieß deutlich. Aber V. 24. lehrt gerade das Gegentheil. Schon die Vertauschung des Singulars ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ V. 21. mit dem Plural ἐν ταῖς ἁμαρ-

τίαις V. 24., noch mehr aber, daß V. 24. der Glaube als Bedingung des Nicht in Sünden Sterbens dargestellt wird, überzeugt davon, daß V. 21. nicht die Sünde des Unglaubens gemeint seyn kann, sondern die Sünde in abstracto, vergl. V. 34. und 1 Joh. 3, 8.

Eben so wenig können wir denen beystimmen, welche ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθ. von dem Sterben, Untergehen wegen oder vermöge (auf dem Grunde) der Sünde verstehen. Allerdings traf die Juden in Folge ihrer Sünde gegen den Herrn der Untergang, das Strafgericht Gottes, und ἐν wird von dem Causalverhältniß gebraucht. Allein jenen Untergang würde Joh. eher durch ἀπολεῖσθε ausgedrückt haben, vgl. 11, 50. Hier ist das persönliche, leibliche Sterben gemeint. Wiewohl nun nach der Schrift die Sünde die Ursach des Todes ist, so gilt dieß doch nur in einem besonderen Sinne vom ganzen Geschlecht, nicht von den Einzelnen. Offenbar stellt hier Jesus sein Weggehen, oder Sterben, dem Sterben der Juden gegenüber, das Sterben der Juden aber bestimmt er näher als ein Sterben ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ, d. h. im Zustande der Sünde, damit behaftet, davon nicht befreyet, vergl. 9, 34. 1 Joh. 4, 2., wo ἐν eben so gebraucht wird von dem Zustande, worin etwas geschieht oder sich befindet. Richtig erklären also Euthymius und Theophylakt, ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ und ἐν ταῖς ἁμαρτίαις durch ἁμαρτίαν oder ἁμαρτίας ἔχοντες. Hiernach scheint der Sinn der Stelle dieser zu seyn: Ich gehe fort und Ihr werdet mich suchen; aber weit gefehlt, daß Ihr durch diesen Tod oder Weggang das Leben habet, werdet Ihr in Eurer Sünde sterben, unbefreyet davon, μὴ θελήσαντες, sagt Euthymius, ἀπαλλαγῆναι αὐτῆς. Ihr werdet davon unbefreyet dahin sterben, weil Ihr nicht glaubt an mich, vergl. V. 24. Euthymius bemerkt richtig, daß Jesus dieß sage und V. 24. wiederhole, κατασείων αὐτῶν τὰς ψυχὰς καὶ ἐκφοβῶν. — Vergl. V. 28. — Wie nun aber? Ist ὅπου — ἐλθεῖν

die Folge des Sterbens in der Sünde, oder steht es damit außer aller Causalverbindung? Im ersteren Falle müßte man den Zusammenhang sich so denken: Als Unerlöste haben wir keine Gemeinschaft mit einander, auch jenseits nicht. Der Gedanke hat seine Wahrheit, aber hier keinen Grund. Irgendwie müßte Joh. die Causalverbindung angedeutet haben, aber der Satz ist verbindungslos angefügt. Dazu kommt, daß V. 24. Jesus eine solche Verbindung gar nicht andeutet, sondern den Satz ἐν τῇ ἁμαρτ. ἀποθ. für sich nimmt, wie denn auch die Antwort der Juden eine solche Verbindung gar nicht ahnen läßt. Demnach ist ὅπου — ἐλθεῖν rein für sich zu nehmen, als deutlicherer Ausdruck von ἐγὼ ὑπάγω κ. ζητήσετέ με, der Satz aber καὶ — ἀποθ. anzusehen als die praktische Beziehung, nicht als der Grund der bevorstehenden Trennung.

V. 22. Die spottende Frage und Vermuthung der Juden erschien nach der beglaubigten Lesart ἀποκτενεῖ dem Tanaquil Faber so unbegreiflich, daß er nur durch die Conjectur ἀποξενοῖ helfen zu können meinte [1]). So wäre der Spott derselbe, wie 7, 35., nur schwächer, ja ohne die Frage wohin ohne Spitze. Schon dieß ist dagegen. Außerdem bemerkt Wolf richtig, nicht ἀποξενοῖ, sondern ἀποξενώσει werde von dem Zusammenhange gefordert; dadurch aber wird die Conjectur auch äußerlich unwahrscheinlich. Auch ist die Frage, ob ἀποξενοῖ so ohne Genitivbestimmung gebraucht wird?

Die Lesart steht fest, ohne alle Variante. Aber schon Origenes [2]) konnte sich nicht gut denken, daß die Juden, die kurz zuvor von Jesu gehört hatten, er sey das Licht der Welt u. s. w., den eben so kindischen, als schändlichen Argwohn, Jesus möge wohl sich selber tödten wollen, ausgesprochen haben sollten. Sie hätten, meinte er,

1) Epist. crit. lib. 2. ep. 17.

2) Tom. 19. §. 4.

in diesem Falle annehmen müssen, daß Jesus sich selber zur Strafe der Selbstmörder in der Unterwelt verdammt habe, was doch ganz abgeschmackt und thöricht gewesen wäre. Da er nun die Juden weder für so einfältig, noch für so bösartig halten konnte, so meinte er, die Rede sey verständiger gewesen und werde verständlich aus einer damahls vorhandenen, aber weniger verbreiteten, geheimen Tradition über die Todesart des Messias. Man habe geglaubt, der Messias werde nicht wie andere Menschen sterben, deren Seelen nach den Vorstellungen jener Zeit von den dazu verordneten Engeln aus diesem Leben abgefordert, und an den Ort ihrer Bestimmung hingetragen würden [1]), vergl. Luk. 16, 22. 12, 20., sondern so, daß er mit göttlicher Macht und Freyheit sich selber das Leben nehmen, auf eine mehr göttliche Weise, θειότερον, sich gleichsam selber tödten werde, etwa, wie er Joh. 10, 18. von sich sage: οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ u. s. w. In Beziehung hierauf habe die Frage nicht ohne Zweydeutigkeit den Sinn: μήτι ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, ὅτε αὐτὸς βούλεται, ἐξελεύσεται καταλειφθέντος τοῦ σώματος;

Origenes selbst fürchtete, daß diese Erklärung Vielen zu gezwungen vorkommen möchte. In der That ist sie geradezu falsch. Denn erstlich findet sich von jener Tradition bey den Juden nirgends eine Spur. Origenes hat sie aus exegetischer Verlegenheit mit scheinbarer Hülfe von Joh. 10, 18. rein erfunden. Selbst die spätere Jüdische Theologie weiß nichts davon. Sodann aber widerspricht auch der Zusammenhang. Die Juden wollen sich auf ihre Weise erklären, wie Jesus V. 21. sagen könne, daß, wohin er gehe, sie nicht kommen könnten. Die Worte Jesu deuten zunächst nur auf Trennung,

1) S. Tom. 28. §. 5. und Tom. 13. §. 49. vergl. Philastrius haer. 120. und Plotin Enn. 3. lib. 4.

ohne bestimmt auszudrücken, daß diese Trennung sein Tod seyn werde. So war das Nächste, an die verschiedene Art der Trennung, nicht des Todes zu denken. Gesetzt aber, in den Worten Jesu hätte schon die Trennung durch den Tod, und die Unvereinbarkeit der Juden mit ihm nach beyderseitigem Tode gelegen, so konnten diese doch nicht meinen, die Unvereinbarkeit liege in der verschiedenen Art des physischen Sterbens. Weder hieraus, noch aus der Zeitdifferenz des früheren und späteren Todes folgte eine Verschiedenheit des Ortes und Zustandes nach dem Tode. Diese konnte, auch nach den Volksvorstellungen der Zeit, nur aus der Verschiedenheit des sittlichen Zustandes im Tode gefolgert werden.

Schon Herakleon verstand die Frage richtig von dem schändlichen Verdachte des Selbstmordes [1]). Er meinte aber, die Juden hätten den Worten Jesu mit beissendem Spott eine Deutung geben wollen, daß es scheine, als sey er nach seinem eigenen Geständniß ein ungleich größerer Sünder, als sie. Sie würden zu Gott und zur ewigen Ruhe kommen, er aber als Selbstmörder εἰς φθορὰν καὶ εἰς θάνατον. — Man könnte dieser Auslegung dadurch noch mehr Halt geben, daß man die Jüdische Vorstellung vom Selbstmorde damit in Verbindung brächte. Der Selbstmord, bis dahin ungewöhnlich unter den Juden, (erst im Jüdischen Kriege wurde er häufiger,) galt und gilt noch jetzt bey den Juden als das Gott verhaßteste und strafwürdigste Verbrechen. Schon zur Zeit des Josephus ließ man die Selbstmörder bis zu Sonnenuntergang unbegraben liegen, da man es doch sonst für recht und nothwendig hielt, selbst die Feinde zur gehörigen Zeit zu begraben [2]). Noch jetzt vermeiden die Juden bey dem Tode eines Selbstmörders sorgfältig alles, was sonst zu

1) S. Origenes Tom. 19. §. 4. am Ende.

2) De bello Jud. 3, 8. 5.

einem ehrenvollen Begräbniß gehört [1]). Josephus sagt in der merkwürdigen Rede gegen den Selbstmord an die mit ihm in Jotapa eingeschlossenen Kriegsgefährten, die sich lieber selbst tödten, als den Römern übergeben wollten [2]), „ob sie nicht wüßten, daß Nachruhm, Häuser und Familien derer blieben, die dieß Leben nach den Gesetzen der Natur verlassen, und, was ihnen Gott nur geliehen habe, wiedergeben, wenn der Geber es wieder verlange, daß ihre reinen und gehorsamen Seelen an den heiligsten Ort des Himmels gelangen würden, *χῶρον οὐρανοῦ λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον*, die Seelen derjenigen aber, die selbst wüthige Hand an sich gelegt hätten, an den finsterſten Ort des Hades hinabsteigen müßten, *τούτων μὲν ᾅδης δέχεται τὰς ψυχὰς σκοτιώτερος.*" Hierauf machte schon Wetstein aufmerksam. Kann man nun mit diesem aus der Rede des Josephus den Schluß ziehen, daß die Pharisäer (denn Josephus bekannte sich zu ihrer Lehre) geglaubt, die Seelen der Selbstmörder würden, wie die Seelen der Unbegrabenen, in der Unterwelt auf immer von den übrigen Seelen getrennt seyn, und den finsterſten Ort des Hades bewohnen, so ließe sich die Frage als spottender Ausdruck der jenseitigen Unvereinbarkeit derer, welche eines natürlichen Todes sterben, mit dem Selbstmörder fassen. So nimmt sie auch Origenes, indem er die von ihm gemißbilligte Auslegung Herakleons so entwickelt [3]): *ὡς τοῦ μὲν Ἰησοῦ ἀποκτενοῦντος ἑαυτόν, καὶ ἐσομένου ἐν χώρᾳ τῶν ἑαυτοὺς διαχειρισαμένων καὶ κολασθησομένων ἐπὶ τούτῳ, τῶν δὲ Ἰουδαίων παρὰ τοῦτο οὐ δυναμένων ἐκεῖ γενέσθαι, παρὰ τὸ μὴ τῷ αὐτῷ ἐνόχους αὐτοὺς γίνεσθαι περὶ ἑαυτῶν ἁμαρτήματι.* Indessen scheint mir die rhetorische Stelle des Josephus mehr seine besondere

1) Buxtorf de Synag. Judaeorum p. 705.
2) De bello Jud. 3, 8. 5.
3) Tom. 19. §. 4.

Meinung, als die Volksvorstellung der Zeit auszudrücken. Die Hauptsache aber ist, daß eine so künstliche Beziehung der Frage mehr indicirt seyn müßte, wenn sie wahr seyn sollte. Aus dem Zusammenhange ergiebt sich nur folgendes: Jesus hatte von seiner Trennung gesprochen, und zwar von seinem freywilligen Weggange. Eben dieß Freywillige, was in dem ὑπάγω liegt, bringt die Juden auf den Spott des vermutheten Selbstmordes. An eine freywillige Reise in fremde Länder hatte man früher 7, 35 ff. gedacht. Jetzt denken sie wohl an den Tod, aber an den freywilligen. Warum denken sie nicht an den Tod, den sie über ihn verhängen wollen, vergl. V. 37.? Dieß wäre zu viel Ernst für den Spott gewesen. Der Ausdruck Christi gewährte ihnen die Gunst, die böse Absicht, wenn sie sich derselben jetzt gerade klar bewußt waren, zu verstecken.

V. 23. Um die Juden zum Bewußtseyn ihres niedrigen Sinnes zu führen, woraus der Spott hervorging, sagt Jesus: Ihr seyd von Unten her, ich bin von Oben herab; Ihr seyd von dieser Welt, ich aber nicht. Dieß ist, will er sagen, der wahre Gegensatz zwischen mir und Euch, der die Vereinigung unmöglich macht. — Wie τὰ ἄνω das Himmlische, den Himmel selbst bezeichnet, Kol. 3, 1. 2. Gal. 4, 26. Philipp. 3, 14. vergl. Joh. 3, 13. 31. 6, 38., so bezeichnet τὰ κάτω, hier nicht die Unterwelt, den Scheol, sondern, wie ἐκ τοῦ κόσμου τούτου deutlich anzeigt, das Irdische, die Erde, vergl. AG. 2, 19. Dem εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου steht positiv εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ gegenüber, hier negativ οὐκ εἶναι ἐκ τ. κόσμου τούτ., vgl. 17, 14. 16. Wer von dieser Welt ist, weltlich, niedrig gesinnt, der kann nicht an den glauben, der von Oben ist, aus Gott. Wer aber nicht an Christum glaubt, der wird nicht frey von der Sünde, stirbt in seinen Sünden. Dieß ist nach Joh. ein ausschließender, aber ein Gegensatz der Freyheit. Den Juden stand vermöge der Gnade frey, sich von der Welt zu Christo zu wenden. Aber so lange

sie auf Seiten der Welt standen, galt ihnen die Drohung, daß sie in ihren Sünden sterben würden. In diesem Zusammenhange sagt Jesus

V. 24. 25. *εἶπον οὖν* u. s. w. — *Πιστεύειν, ὅτι ἐγώ εἰμι*, ist der Glaube an den Messias, den Sohn Gottes. Ueber das elliptische *ὅτι ἐγώ εἰμι* vgl. 4, 26. In der Darstellung des Johannes erklärt sich aus dem scheinbar unbestimmten *ἐγώ εἰμι* die Frage der Juden V. 25. *σὺ τίς εἶ;* Diese Frage fällt weniger auf, wenn man sie als Ausdruck des Zweifels nimmt, der eine unumwundene kategorische Erklärung entlocken will. Licht der Welt, Wasserspender, Gesandter Gottes waren den Juden zu unbestimmte Bezeichnungen; sie wollen den König Israels oder dergleichen.

V. 25. ist fast jedes Wort schwierig, auch die Verbindung mit V. 26.

Die lectio recepta ist bis auf die Schreibweise von *ὅτι* gewiß. Mehrere Minuskeln lesen bestimmt *ὅτι*, z. B. 1. 86. u. a. Einige Handschriften der Vlg. haben nach Sabatier qui; eben so S. Mart. u. Ambr. einmahl, auch Aug. in d. tract. nach der lect. vulg. Aber Colb. Verc., auch Ambr. haben quod, Cant. dagegen quoniam, Veron. und viele andere, auch Augustin, quia. Matthäi sagt[1]), qui reddendum: cur vero omnino vobiscum loquor? cur frustra vobiscum disputo? So hätten wohl, die so übersetzten, *ὅτι* fragend genommen? Ich zweifle aber sehr, ob die Vulgata je qui als Fragewort gebraucht hat. Man könnte, wie bey Augustin, an einen Schreibfehler denken, aber wahrscheinlicher ist doch, daß qui keine reine Uebersetzung ist, sondern eine auslegende Lesart. Man nahm principium, wie Erasmus[2]) meint, als Adverbium u. conformirte die Antwort der vorangehenden Frage: Tu quis es? Da die Griech. Handschr. keine diplomatische Entscheidung geben, so fragt sich, wie die alten Griech. Interpreten *ὅτι* verstanden haben? Euthym. sagt, *ἐλλειπτικὸν τὸ ῥῆμα κατ' ἦθος. Ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστι· ὅλως ὅτι καὶ λαλῶ*

1) N. T. ed. min. Tom. 1. p. 575.
2) S. die lehrreiche Annot. zu d. St.

ὑμῖν, περιττόν ἐστιν. Ἀνάξιοι γάρ ἐστε παντὸς λόγου ὡς πειρασταί. Weſentlich eben ſo Chryſoſt. u. Theoph. Cyr. dagegen verſteht die Stelle ſo: — — ἀλλὰ καὶ δίκαια πάσχω, — ὅτι καὶ λόγων παρ' ὑμῖν ἐποιησάμην ἀρχήν, — — ὅτι καὶ προσπεφώνηκά τι τῶν εἰδότων ὠφελῆσαι u. ſ. w. Ἔοικε, fährt er fort, δ' ἔτι καὶ ἕτερον ἡμῖν διὰ τούτων ὑποδηλοῦν ὁ χριστός· ἔδει γάρ μέ φησιν, οὐχ ὑμῖν ὅλως προσλαλῆσαι κατὰ τὴν ἀρχήν [1]), ἐκείνοις δὲ μᾶλλον τοῦτο χαρίζεσθαι [τοῖς μέλλουσιν] καὶ λίαν ἀσμένως ἐφήδεσθαι λόγοις καὶ ἀμελλητὶ τὸν αὐχένα τοῖς εὐαγγελικοῖς ὑποζεῦξαι διατάγμασι. Σημαίνει δὲ διὰ τούτων τὴν ἐθνῶν τὴν πληθύν. Eben ſo Apollinar. Die Griech. Interpreten ſcheinen alſo alle den Satz als Frage des Unwillens genommen zu haben. Hiernach lieſt auch Lachm. fragend, früher ſchon Matthäi ed. min. Καὶ fehlt nach Lachm. Verc. u. Veron., nach Sabatier auch Gat. u. Mm. Aber die Griech. halten es einſtimmig feſt. Es war ſchwer genug, um in der Lat. Ueberſetzung ausgelaſſen zu werden. Was endlich die Verbindung des Satzes mit dem folgenden V. 26. betrifft, ſo verbinden zwar die Griech. Interpret. die Gedanken beyder Sätze mit einander, aber periodiſch verknüpft ſie keiner[2]).

Indem wir nun zur Auslegung der Stelle übergehen, fragen wir zuerſt, was heißt τὴν ἀρχήν?

Die Lat. Väter, welche principium oder initium laſen, nehmen τὴν ἀρχὴν meiſt als ſubſtantiviſche Beſtimmung deſſen, was Jeſus ſey. Auguſtin ſtößt ſich dabey daran, daß im Griechiſchen Texte der Accuſativ ſtehe. Aber nach ſeiner Unwiſſenheit im Griechiſchen hebt er den Anſtoß dadurch, daß er die Frageform quid te esse credemus? vorausſetzt, und darnach die Antwort Jeſu ſo faßt: principium me credite! quia et loquor vobis, h. e. quia humilis propter vos factus ad ista verba descendi. Aber

1) Cyrill erklärt nachher dieß κατὰ τὴν ἀρχὴν durch ἐν πρώτοις, woraus die Lat. Leſeart inprimis erklärlich wird.

2) Matthäi N. T. ed. min. ſagt bey V. 26. richtig: aliud est referre ad superiora sententiam, aliud verba. Nur Cod. Verc. verbindet durch cum multa habeam. Las er ἔχων V. 26.?

abgesehen davon, daß dieß grammatisch durchaus falsch ist, so nennt sich Jesus bey Joh. nie ἡ ἀρχή, auch wird er sonst nirgends im N. T. schlechthin ἡ ἀρχὴ genannt. Apok. 22, 13. ἡ ἀρχὴ κ. τὸ τέλος ist anderer Art. Die Griech. Ausleger nehmen τὴν ἀρχὴν ohne Ausnahme [1]) adverbialiter. Cyrill erklärt es durch κατὰ τὴν ἀρχὴν oder ἐν πρώτοις, Euthymius bestimmt durch ὅλως, Nonnus durch ἐξ ἀρχῆς.

Daß τὴν ἀρχὴν adverbiell, wie τὸ τέλος und dergl. zu nehmen sey, darin sind die neueren Interpreten seit Erasmus einverstanden [2]). Eben so allgemein wird ὅ, τι (ὅ τι) geschrieben und als zu λαλῶ gehöriges Object genommen, so wie Niemand, wenn der Satz nicht fragend zu lesen ist, daran zweifelt, daß derselbe durch ein aus der Frage σὺ τίς εἶ hinzugedachtes ἐγώ εἰμι zu vervollständigen sey. Darüber aber ist fortwährend Streit, 1. wie das adverbielle τὴν ἀρχὴν zu verstehen sey, 2. ob und in welchem Sinne es als nähere Bestimmung zu dem ausgelassenen ἐγώ εἰμι, oder zu dem folgenden ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν gehöre, 3. wie καὶ zu fassen sey? Zu diesen drey Streitpuncten aber kommt durch Matthäi's und Lachmann's Interpunction der vierte, ob der Satz fragend zu lesen sey, oder nicht? Im ersteren Falle wäre derselbe vollständig und bedürfte keine Ergänzung durch hinzugedachtes ἐγώ εἰμι.

Wir erörtern zuerst den Sprachgebrauch des adverbiellen τὴν ἀρχήν, welches zwar für die classischen Philologen ein scopulus interpretum, wie Hemsterhuis [3]) zu seiner Zeit

---

1) Auch Origenes. Seine Auslegung dieser Stelle ist verloren gegangen. Tom. 19. schließt mit 8, 24. und Tom. 20. fängt mit 8, 37. an. Aber, da er zu 1, 1. wo er alle Stellen über den theologischen Begriff ἀρχὴ zusammenstellt, unsere Stelle nicht gebraucht, so muß er τὴν ἀρχὴν hier als Adverbium genommen haben.

2) Mit Ausnahme von Meyer. S. nachher.

3) Luc. Nigr. p. 66.

ſagte, zu ſeyn aufgehört hat, für die neuteſtam. Ausleger aber in dieſer Stelle immer noch bleibt.

Τὴν ἀρχὴν iſt als Adverbium ein *ἅπαξ λεγόμ.* im N. T. In der altteſtam. Gräcität finden wir es aber ſo Gen. 41, 21. 43, 18. 20. Dan. 8, 1., in der Bedeutung von früher, vordem.

In dem allgemeinen Griech. Sprachgebrauche [1]) hat das adverbielle *τὴν ἀρχὴν* oder *ἀρχὴν* eine zwiefache Bedeutung.

1. Die erſte, urſprüngliche iſt, Anfangs, im Anfange, im Gegenſatz gegen das Gegenwärtige oder Nachherige, alſo vordem, ehemahls. So z. B. Thuc. 2, 74. *οὔτε τὴν ἀρχὴν — ἐπὶ γῆν τήνδε ἤλθομεν, — — οὔτε νῦν — ἀδικήσομεν.* Isocr. Nicocl. p. 72. *ὥσπερ ὤνπερ ἦν τὴν ἀρχήν, τούτους καὶ νῦν ἔχειν τὴν βασιλείαν.* Arr. Exp. 3, 11. *οὕτως ὅπως τὴν ἀρχὴν ἐτάξαντο, ἔμειναν τῆς νυκτὸς ξυντεταγμένοι.* Vergl. Herod. 1, 86. 140. 203. u. a. m.

2. Die zweyte, abgeleitete Bedeutung iſt, überhaupt, gänzlich, *ὅλως*, omnino, prorsus. In dieſer Bedeutung ſteht es in der Regel in negativen Sätzen, mit vorangehender oder nachfolgender Negation, z. B. Xen. Cyr. 1, 6. 16. 1, 2. 3. Soph. Ant. 92. Phil. 1223. El. 431., wo der Scholiaſt bemerkt, *ἐπιῤῥηματικῶς ἀντὶ τοῦ καταρχάς, ὅλως.* Plat. apol. 29. C. Gorg. 478. C. Aehnlich gebraucht Plato Euthyd. 277. C. *ἐξ ἀρχῆς — μηδεμίαν.* Vergl. ferner Ael. V. H. ed. Periz. 3, 14. 9, 29. 14, 1., auch Joſephus Arch. 1, 3. 8. 3, 15. 3. 15, 7. 5. Lennep hat über den adverbiellen Gebrauch von *τὴν ἀρχὴν* und *ἀρχὴν* folgenden Kanon aufgeſtellt: Ubi *τὴν ἀρχὴν* sive cum negatione, sive in oratione negante aut privante ponitur, per omnino reddendum.

1) Vergl. Elsner Observ. sacr. zu d. St. Steinheil Observatt. in nonnulla N. T. loca in Symbb. litt. Brem. Tom. 1. P. 1. p. 11 sqq. Lennep ad Phalar. Epist. XVI. p. 82 sqq. und Ep. LXXXVIII. p. 251 sq. Viger. ed. Herm. p. 80. und 723. De Wette, theol. Stud. u. Krit. 1834. Heft 4. S. 924 ff.

E contrario quaecunque ajentia aut horum similia sunt, in iis omnibus semper in initio, primum, vel simile sonat. Dieſer Kanon rechtfertigt ſich ſelbſt in folgenden ſcheinbar widerſprechenden Stellen: Plat. Lys. p. 215. *Πῶς οὖν οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἡμῖν φιλοὶ ἔσονται τὴν ἀρχήν, οἱ μήτε ἀπόντες ποθεινοὶ ἀλλήλοις — μήτε παρόντες χρείαν αὐτῶν ἔχουσι;* Inc. auct. Demod. Plat. opp. p. 381. *ἀρχὴν δὲ τί δεῖ παντῶς ἄλλους ξυμβουλεύειν ὑμῖν, εἴπερ ἱκρίνειν τὰ τοιαῦτα ἱκανοί ἐστε;* Max. Tyr. dissert. XXI. 5. ed. Dübner p. 84. *Τί δὲ καὶ τὴν ἀρχὴν σεμνόν, τὸ τάληθῆ εἰδέναι καὶ τεταμιεῦσθαι ἐν τῇ ψυχῇ θησαυρὸν ἄγονον καὶ ἄργον καὶ ἄκαρπον, μηδὲν αὐτῆς ὀνίνασθαι μέλλοντα, μηδὲ ὠφελῆσαι ἑτέρους;* Auch Phil. de Abrah. §. 23. *Πῶς γὰρ ἂν τὴν ἀρχὴν εἰσελθεῖν ὑπέμειναν, εἰ μὴ —.* In dieſen Stellen iſt die Frage negativ gedacht. Aber ſehr verſteckt iſt die Negation ſchon Heliod. IV, p. 180. *Τὸ μὲν ἀπείρατον γενέσθαι τὴν ἀρχὴν ἔρωτος, εὔδαιμον.* Hier rechtfertigt Lennep ſeinen Kanon durch das negative *ἀπείρατον*. Dagegen ſcheint dieſer durchaus nicht anwendbar auf Heliod. IX. p. 409. *ὀργὴν τὸ πρᾶγμα ποιησάμενος* (ὁ Ὑδάσπης), *εἰ τὴν ἀρχὴν ὅλως* (?) *ἀντιστῆναι διενοήθησαν* (Sienitae), *ἀλλὰ μὴ τὴν πρώτην* (ſo lieſt Lennep, ſtatt *παρὰ τὴν πρώτην*) *ἑκοντὶ φέροντες αὐτοὺς ἐνεχείρησαν.* Lennep bemerkt: exspectabat Hydaspes, Sienitas *τὴν ἀρχὴν οὐδὲ* restituturos. Dieß iſt richtig, aber, da der negative Satz als Gegenſatz folgt, ſo kann *τὴν ἀρχὴν* nicht negativ gedacht worden ſeyn. Eben ſo ſteht, wenn die Leſeart geſund iſt, *ἀρχὴν* affirmativ Solon. Iamb. fr. 29. Delect. ed. Schneidew. *τῶν οὕνεκ' ἀρχὴν πάντοθεν κυκλείμενος ὡς ἐν κυσὶν πολλαῖσιν ἐστράφην λύκος.* Dagegen iſt Phal. Epist. 88. *ὅσους ἐλθεῖν γε κατ' ἀρχὰς ὡς ἐμέ, τοὺς μὲν νόσοι, τοὺς δὲ πατέρες, πολλοὺς δὲ κωλύει τὰ πολιτικά*, die Negation in *κωλύει* verſteckt. Ob aber auch Plat. Epin.

973. D. ἅπαντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι γινώσκομέν τινα τρόπον, ὡς ἐξ ἀρχῆς τὸ γενέσθαι χαλεπὸν ἅπαντι ζώῳ, — in χαλεπὸν so eine versteckte Negation liege, ist mir zweifelhaft.

Nach allen diesen Observationen scheint ausgemacht, daß τὴν ἀρχὴν und ἀρχὴν in der Regel in negativen oder negativirenden Sätzen omnino ist. Man wird nicht irren, wenn man diese Formel rationell so versteht, daß der Accusativ den Anfang einer Sache fixirt, und indem man den Anfang negirt, damit die Sache selbst negirt, also gänzlich. Allein man kann sich τὴν ἀρχὴν auch affirmativ gebraucht denken, nemlich so, daß der Accusativ die Bewegung wohin ausdrückt, also bis zum Anbeginn[1]), bis zum Grunde einer Sache, und in sofern gänzlich. So gebraucht Paus. Lacon. p. 211. ἐς ἀρχήν, — οὕτως οὐδὲ ἐγχωροῦν ἐστιν ἐς ἀρχήν.

Hieraus ergiebt sich unmittelbar, daß, da τὴν ἀρχὴν nie die enumerative Bedeutung, erstlich, für's erste, zunächst, hat, die Auslegungen unsrer Stelle von Dr. Paulus und Olshausen, welche jenes voraussetzen, falsch sind.

Der erste erklärt so: Für's erste bin ich das, was ich auch jetzt zu Euch rede, d. h. zunächst nichts mehr, als das, wofür Ihr mich unmittelbar aus meinen Reden erkennen könnt, Euer Ermahner; würdet Ihr dieß anerkennen, so würdet Ihr alsdann weiter einsehen, was ich mehr bin. Aber u. s. w. — Allein, wenn auch τὴν ἀρχὴν enumerativ genommen werden dürfte, wie konnte Joh. den Herrn auf jene einfache Frage so verwickelt, ja verschroben antworten lassen? Auch war Jesus, gerade nach Joh., zunächst nicht der Ermahner, sondern der Heiland der Juden. Als dieser hatte er das Recht zum ἔλεγχος. Aber gesetzt, er hätte sich vorzugsweise als Richter oder

1) So Rost Gr. Gramm. 6te Ausg. 504.

Ermahner darstellen wollen, konnte dieß Joh. nicht einfacher ausdrücken, vgl. z. B. 5, 45.? Olshausen glaubt diese Auslegung dadurch verbessert zu haben, daß er V. 25 und 26. unmittelbar periodisch verbindet, und so erklärt: Für's erste habe ich, was ich Euch auch offen sage, Vieles an Euch zu tadeln und zu strafen, ich bin also Euer ernster Ermahner. — Allein die ungeschickte und unnöthige Parenthese ὅ, τι κ. λ. ὑμ. macht die Erklärung nicht besser, eher schlechter; denn es fehlt nun das zweytens gänzlich, was Paulus in seiner Auslegung doch noch anzubringen weiß. Olshausen sagt zwar, das zweytens fehle, weil die Antwort eine züchtigende seyn und der Ausdruck erstlich die Idee erwecken sollte, daß Jesus, wenn er gewollt, noch sehr vieles hätte anführen können. Allein in πολλὰ ἔχω liegt ja schon das sehr Viele, was er hat. Ist dieß das Nächste, Erste, wo steckt das andere Viele?

Beurtheilen wir nun diejenigen Auslegungen, welche von dem erweislichen Sprachgebrauch des adverbiellen τὴν ἀρχὴν ausgehen, so können wir uns dieß Geschäft dadurch erleichtern, daß wir zuerst versuchen, die verschiedenen philologischen Möglichkeiten der Auslegung aufzustellen, und darnach die Erklärungen selbst zu classifiziren.

Von Allen wird mit Recht vorausgesetzt, daß der Satz V. 25. τὴν ἀρχὴν ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν selbstständig ist, und mit V. 26. in keiner periodischen Verbindung steht. Unter dieser Voraussetzung kann derselbe entweder ohne Frage oder fragend gedacht werden. Die meisten Ausleger setzen voraus, daß er keine Frage ist. In diesem Falle kann τὴν ἀρχὴν entweder als nähere Bestimmung des ausgelassenen ἐγώ εἰμι, oder des folgenden ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν angesehen werden. Je nachdem man nun τὴν ἀρχὴν in der Bedeutung von Anfangs, im Anfange, oder überhaupt, durchaus nimmt, entstehen, wenn es als nähere Bestimmung von ἐγώ εἰμι gedacht wird, folgende

Erklärungen: 1. Von Anfang bin ich, was ich Euch auch sage, sum a rerum primordiis (cf. 1, 1.) ea natura, quam me esse profiteor. So erklärt Fritzsche [1]). 2. Von vorn herein, vor allen Dingen, bin ich, was ich auch zu Euch rede. Dieß ist die Erklärung von de Wette, welche von ihm selbst näher so entwickelt wird. Jesus wollte den Juden unmittelbar auf ihre Frage gar nicht antworten, sondern sie auf sein Reden überhaupt, λαλεῖν, verweisen. Hätte er kurz geantwortet, ich bin der Messias, so hätten sie sich an den positiven todten Begriff gehalten, und da sie diesen in ihm nicht bewährt gefunden, sich nur noch mehr verstockt. 3. Allerdings, omnino, profecto, bin ich, was ich Euch auch sage, nemlich der Christ. So Kuinöl und ich selbst in der ersten und zweyten Ausgabe.

In allen drey Auslegungen bekommt καὶ vor λαλῶ sein Recht, es drückt die Correspondenz des εἶναι und λαλεῖν aus. Auch ist unbedenklich, das Präsens λαλῶ auf die fortwährende Lehrthätigkeit Jesu überhaupt zu beziehen. Zwar könnte man daran einigen Anstoß nehmen, daß das nachdrucksvolle τὴν ἀρχὴν auf das ausgelassene ἐγώ εἰμι bezogen wird. Aber dieß ließe sich rechtfertigen. Betrachten wir jene drey Erklärungen im Einzelnen, so ist gegen die erste zu bemerken, daß in der Frage der Juden für Jesus kein Motiv lag, auf sein uranfängliches Seyn zurückzugehen. Kap. 8, 58. spricht er davon, aber in einer ganz andern Verbindung und polemisch. Auch trage ich Bedenken, τὴν ἀρχὴν ohne weiteres für ἐξ ἀρχῆς zu nehmen. Der Accusativ gestattet diese Bedeutung nicht, und ich weiß keine Stelle, wo dieselbe erweislich wäre. Dieß entscheidet auch schon gegen die zweyte, die de Wettische Erklärung. De Wette geht richtig davon aus, daß Jesus abweisend antworten will. Aber wenn Jesus in

1) De conformat. N. T. critica. Giess. 1841. p. 53.

demselben Augenblick auf sein λαλεῖν überhaupt hinweist, so ist dieß zu wenig abweisend und zu wenig hinweisend zugleich. Zu wenig hinweisend, denn es war gerade jenen Fragern zu viel zugemuthet, aus den Reden einen richtigen Schluß zu ziehen. Sonst pflegt Jesus, z. B. 10, 25 ff, auf seine Werke und Reden zugleich zu verweisen. Wollte er aber hier bloß auf seine Reden hinweisen, warum sagt er dann nicht in Joh. Art, wie 6, 63., seine ῥήματα, seine λόγοι geben Zeugniß davon, wer er sey. Gegen die dritte Erklärung bemerken wir, daß τὴν ἀρχὴν nie als Versicherungspartikel gebraucht wird. Joh. würde, sollte Jesus bloß profecto sagen, sicher die Formel ἀμὴν gebraucht haben.

Diejenigen, welche τὴν ἀρχὴν als nähere Bestimmung des folgenden ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν ansehen, können, so lange sie den Satz ohne Frage denken, dem τὴν ἀρχὴν nur in der Bedeutung von initio einen schicklichen Sinn abgewinnen. Wir unterscheiden auf dieser Seite folgende Erklärungen: 1. Ich bin, was ich auch anfangs gesagt habe. So Elsner und Tholuck. 2. Gleich anfangs habe ich gesagt, was ich auch jetzt sage. So Meyer.

Schicklich vergleicht Elsner dem Inhalte nach, 10, 25 ff. und der Redeform wegen Plaut. Capt. 3, 4. 91. — eho! dic mihi, Quis igitur ille est? — Quem dudum dixi a principio tibi. Allein, wenn in dieser ersten Auslegung λαλῶ gerade zu für λελάληκα oder ἐλάλησα genommen wird, so ist dieß falsch.

Die zweyte Auslegung corrigirt diesen Fehler, indem sie λελάληκα bey τὴν ἀρχὴν ergänzt. Aber dieß ist offenbar zu viel ergänzt. Außerdem hat diese Erklärung gegen sich, daß sie das Präsens λαλῶ in Gegensatz gegen λελάληκα stellt, ohne nachweisen zu können, daß Jesus gerade jetzt von sich sagt, wer er sey. Die erste, wie die zweyte Erklärung müssen epochemachende Anfangsreden Jesu über

sich selbst gegen die Ἰουδαῖοι voraussetzen, welche sich in dieser Art nirgends im Ev. finden. Meyer verweist auf 2, 13 ff. Aber hier ist mehr That, als Rede. Man kann sagen, Jesus habe von Anfang an durch Werke und Worte überall zu verstehen gegeben, auch ausdrücklich erklärt, wer er sey. Unter dieser Voraussetzung könnte man die erste Erklärung mit Elsner so fassen, daß Jesus abweisend sage, er wolle nicht immer vergebens wiederholen, was er von Anfang so oft gesagt habe. Abweisend in dieser Art scheint die Rede allerdings. Aber könnte man auch das Präsens λαλῶ von dem fortdauernden Reden und Lehren Jesu verstehen, und den Satz so fassen: Ich bin, was ich von Anfang an auch sage, rede, daß ich bin, nemlich der Gesandte des Vaters, — so würde doch gegen diese ganze Auslegungsweise sprechen, daß τὴν ἀρχὴν die Bedeutung von a principio, ab initio nicht hat.

Versuchen wir nun, da der Satz ohne Frage in keiner Art einen durch Sprachgebrauch und Zusammenhang hinreichend gesicherten, deutlichen Sinn giebt, ob nicht der Weg der Alten, welche den Satz fragend lesen, besser zum Ziele führt.

Schon Meyer hat in der neueren Zeit diesen Weg wieder betreten. Er schlägt [1]) folgende Interpunction und Auslegung vor: Τὴν ἀρχήν; ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν; Jesus antworte nemlich befremdend, affectvoll: Den Hauptpunct? Das, was ich gerade zu Euch rede? Das fragt Ihr noch? — Allein dieser Erklärung können wir aus folgenden Gründen nicht beystimmen. Erstlich ist der Gebrauch von ἡ ἀρχὴ in der Bedeutung die Hauptsache, im Gegensatz gegen Nebensache im Griechischen unerweislich. Im Rabb. Gebrauch mag ראשׁ die Hauptsache in der Disputation seyn [2]). Aber wer dieß Griechisch wiedergeben wollte,

1) Nachtrag zu Joh. 8, 25. im Anhange s. Commentars zur Apostelgeschichte.

2) S. Lightfoot zu d. St.

würde eher τὸ κεφάλαιον oder dergleichen, nicht ἡ ἀρχὴ gesagt haben. Dazu kommt zweytens, daß in dem Zusammenhange gar keine Anzeige ist, daß Haupt- und Nebensache unterschieden wird. Endlich drittens ist die zweyte Frage mehr, als dunkel, da Jesus V. 23. doch nur sehr mittelbar gesagt hatte, wer er sey. Meinte Jesus wirklich den bestimmten Ausspruch V. 23. ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί, so müßte Joh. λέγω, nicht λαλῶ schreiben. Ueberhaupt hat de Wette darin Recht, daß λαλεῖν in seinem Unterschiede von λέγειν nicht gestattet, hier an einen bestimmten Ausspruch Jesu über sich zu denken.

Richtiger haben die Alten den ganzen Satz als Eine Frage genommen, worin τὴν ἀρχὴν nachdrucksvoll vorangestellt ist. Unwillig fragend weist Jesus die Frager ab mit den Worten: Ueberhaupt, warum rede ich nur noch zu Euch, da Ihr so wenig hört und versteht? Dem Sinne nach sagt Jesus 10, 25. auf dieselbe Frage dasselbe: εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε. Die Form der Frage betreffend, so ist zu bemerken, daß τὴν ἀρχὴν in der Bedeutung von omnino gern in der Frage steht, und zwar, wie die obigen Beyspiele beweisen, gerade in der abweisenden, negativen, wie hier. Inc. auct. Demod. (s. oben) steht ἀρχὴν auch nachdrucksvoll in der Frage voran. Der Zusammenhang mit V. 26. entspricht dieser Auslegung, wie sich nachher zeigen wird. Auch behält λαλῶ sein volles Recht, sowohl in seiner Bedeutung, als in seiner Präsensform. Nur zweyerley bedarf der weiteren Rechtfertigung, erstlich das fragende ὅ, τι, zweytens καί. Was das erste betrifft, so stellt Passow als anerkannte Observation [1]) fest, 1. daß ὅστις in der indirecten Frage nicht selten gebraucht wird, aber auch in der directen, wenn die ergangene Frage in der Antwort wiederholt wird, z. B. Arist. Ran. 198. Av. 698. 2. Daß das

1) S. Handwörterb. unt. ὅστις.

neutr. ὅ, τι häufig absolut als Adv. warum, weßhalb, aus welchem Grunde, besonders in der indirecten Frage und überhaupt in reflexiven Sätzen steht. So finden wir Plat. Men. p. 74. D. in der Frage: ὅ, τι ἐστι τοῦτο, ὃ οὐδὲν ἧττον κατέχει τὸ στρογγύλον ἢ τὸ εὐθύ, ὃ δὴ ὀνομάζεις σχῆμα u. s. w., wo statt ὅ, τι von den Herausgebern wohl τί gesetzt worden ist [1]). Eben so Euthyd. 287. B. τὸ γὰρ οὐκ ἔχω ὅ, τι χρῶμαι ὅ, τί ποτε λέγεις; vergl. Phileb. p. 23. C. Sophist. p. 236. E. Vielleicht ist auch Matth. 7, 14. ὅ, τι (ὅτι) die richtige Lesart, welche bey Griesbach durch τί verdrängt worden ist. Denn Cod. B. hat ursprünglich ὅτι und Origenes las so Comm. ad Matth. Tom. 12. §. 12. [2]). Ist in solchen Fragen mit dem relativ. ὅ, τι oder ὁπότερον und dgl. immer etwas Elliptisches, wie Stallbaum [3]) bemerkt, der scire velim oder dergleichen ergänzt wissen will, so liegt in unserer Stelle das Elliptische in dem ἦθος der Rede, wie Euthymius sagt, und man könnte hiernach der Frage den Ton geben: Ueberhaupt weiß ich nicht, warum ich nur noch zu Euch rede.

Das schwierige καὶ erklärt Locella [4]), der unsere Stelle so übersetzt: principio (i. e. ante omnia) quid tandem (de me scilicet) dicam vobis? durch tandem, denique, und führt für den Gebrauch des ὅ, τι καὶ in diesem Sinne mehrere Stellen an, in denen allen aber ὅ, τι nicht fragend ist, und welche zu der bekannten Kategorie gehören, wonach καὶ (auch) häufig nach den Relativen entweder verstärkend oder vermindernd steht. Ist ὅ, τι hier fragend, so kann dabey nur die Kategorie der Fälle in Betracht kommen, in welchen καὶ hinter dem Fragwort eine gradatio ad minus auch nur, auch schon, auch

1) Vergl. Stallbaum Men. 40 sq.
2) Nach Lachmann's Praef. p. XLIII. steht auch Mark. 9, 11. 28. und Mark. 2, 7. in Cod. B. ὅ τι fragend für διὰ τί.
3) Zu Euthyd. 271. A. ὁπότερον καὶ ἐρωτᾷς; p. 72.
4) Xenoph. Ephes. annot. p. 164 sq. ed. Peerlkamp. p. 161.

noch und dergl. ausdrückt. Wir vergleichen Plat. Euthyd. a. a. O. ὁπότερον καὶ ἐρωτᾷς; Demosth. Phil. 1, 46. τί χρὴ καὶ προσδοκᾶν; derselbe pro coron. §. 23. τί γὰρ καὶ βουλόμενοι μετεπέμπεσθ' ἂν αὐτοὺς ἐν τούτῳ τῷ καιρῷ; Wir dürfen dabey Hermann's [1]) Erklärung der Formel τί χρὴ καὶ λέγειν; nicht übersehen, wonach diese Frageform den Nebenbegriff hat, — wenn ja etwas zu sagen ist. So drückt das καὶ auch in unserer Stelle die Verstärkung der abweisenden Frage aus: überhaupt warum rede ich nur noch zu Euch? Euthymius erklärt also dem Sinne nach richtig: ὅλως, ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν, περιττόν ἐστι.

V. 26. schließt sich nach beglaubigter Lesart ohne alle Verbindung an. Nur Syr. hier. hat καὶ πολλά. Nonnus verbindet V. 25. u. 26. dadurch daß er ἔχων V. 26. paraphrasirt. Eben so scheint Cod. Verc., cum multa habeam, gelesen zu haben. Aber dieß ist keine wahre Lesart. Das ἦθος der Rede spricht für die Verbindungslosigkeit. Liegt in der abweisenden Frage V. 25., daß Jesus nichts weiter über sich zu sagen habe, so steht hier πολλὰ ἔχω dem dort versteckten οὐδὲν ἔχω, περὶ ὑμῶν dem mitgedachten περὶ ἐμοῦ, und das λαλ. κ. κρίνειν dem bloßen λαλῶ gegenüber. In diesem Gegensatze sagt Jesus: (Nichts über mich,) Vieles über Euch habe ich zu reden und zu richten. Euthym. rhetorisirt, indem er sagt, λάλειν εἰς κατηγορίαν καὶ κρίνειν εἰς τὸ κολάσαι, aber allerdings wird λαλεῖν durch κρίνειν näher bestimmt als ein richterliches, verurtheilendes, strafendes. In πολλὰ ἔχω λαλεῖν (multa habeo dicere) liegt, daß Jesus viel Stoff, Ursach zu solchem richterlichen Reden hat. Die Formel ἔχω mit folgendem Inf. drückt das objective Können aus, wie AG. 4, 14. 25, 15. Die Juden gaben Jesu viel Stoff, Grund zu klagen, zu richten. Er hat bereits V. 21–24. über

1) Viger. p. 837. 320.

sie gerichtet, ihren Unglauben gestraft. Nicht dieß ist mit dem πολλὰ ἔχω λαλ. gemeint, aber es ist ein Theil von diesem Vielen. Die Formel ἔχω λαλεῖν bezeichnet nicht das schon Gesagte, sondern das zu Sagende, vergl. Luk. 7, 40. Joh. 16, 12. Dort wird nach geschehener Aufforderung gesagt, was Jesus dem Simon zu sagen hat. Joh. 16, 12. aber folgt ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστ. ἄρτι auf ἔτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, also das zu Sagende wird nicht gesagt, und die Worte ἀλλ' u. s. w. enthalten den Grund, warum Jesus nicht sagt, was er sagen kann. Diese Stelle ist der unsrigen sehr ähnlich. Auch hier wird das viele zu sagende nicht gesagt, und es folgt ein ἀλλά. Diese Aehnlichkeit überschätzend und die Verschiedenheit übersehend, deutet Euthymius, dem Chrysost. folgend, unsere Stelle so: πολλὰ δύναμαι περὶ ὑμῶν λαλεῖν. — —, ἀλλ' οὐ βούλομαι νῦν, διότι οὐδὲ ὁ πατήρ μου βούλεται. Προείρηκε γὰρ 3, 17. Allein ein solcher Gegensatz des Könnens und Nichtwollens, des Jetzt und Künftig, ist in keiner Art angedeutet. Eben so wenig können die Worte ἀλλ' ὁ πέμψ. u. s. w. den Grund enthalten, warum Jesus jetzt nicht weiter richtend reden will. Andere haben das ἀλλά auch als elliptische Formel des Abbrechens genommen, etwa so: Ich hätte Vieles über Euch zu sagen und zu richten, aber genug! Achtet vor allem darauf, daß Gott wahrhaft ist und ich nichts sage, als was ich von ihm gehört habe. — Aber, ich hätte viel zu reden, müßte heißen πολλὰ εἶχον λαλεῖν, und, wenn ἀλλά in dieser Art abbrechen sollte, müßte der Satz deutlich etwas von dem Bisherigen Verschiedenes enthalten, und die verschiedene Beziehung desselben irgendwie, etwa durch γινώσκετε ὅτι, ausgedrückt seyn.

Um zur richtigen Auslegung zu gelangen, fragt sich vor allem, was enthält der Satz ἀλλ' ὁ πέμψ. u. s. w. für einen Gedanken? Wir finden darin mit Tholuck zwey Vordersätze zu einem verschwiegenen Schlusse. Jesus

sagt: Der mich gesendet hat, ist wahrhaft, handelt und spricht nach der Wahrheit; und ich, sein Gesandter, rede nur, was ich von ihm gehört habe, dieß und nichts anderes. Daraus folgt von selbst: Also rede ich die Wahrheit. Dieser Schluß aber erinnert an 5, 30. besonders 8, 16., wo Jesus versichert, daß seine κρίσις ἀληθὴς sey. Gehen wir nun auf den Zusammenhang von V. 21. zurück, so hatte Jesus bereits richtend über die Juden gesprochen. Allein diese wollten die Wahrheit seiner κρίσις nicht gelten lassen. Er soll ihnen sagen, wer er sey, daß er sich unterfange, so zu ihnen zu reden. Nachdem Jesus sie mit ihrer Frage abgewiesen, erklärend, er habe zu ihnen nichts über sich, viel aber über sie zu sagen, und zu richten, mehr, als er eben gesagt habe, fügt er hinzu: Aber, wie viel ich auch über Euch zu richten habe, so ist meine κρίσις doch ἀληθής, denn ich rede zur Welt nur, was ich von dem Vater, dem Wahrhaftigen, gehört habe. Sonach ist ἀλλὰ nicht abbrechend, sondern drückt den Gegensatz aus zwischen der möglichen Willkühr, dem ἀφ' ἑαυτοῦ des πολλὰ κρίνειν, und der wirklichen göttlichen Wahrheit seines Gerichts, vergl. 5, 30. Es liegt in dem Ganzen die Aufforderung, sich gegen seine züchtigenden Reden weder jetzt noch künftig zu verschließen, sondern die κρίσις, den ἔλεγχος Gottes, des Vaters, darin zu erkennen. Statt ταῦτα λέγω liest Lachmann ταῦτα λαλῶ nach BDKLT. 13. 33. u. a. m. Unstreitig ist dieß auch dem Sinne nach vorzuziehen. Nicht eine bestimmte Rede meint Jesus, dann müßte es λέγω heißen, sondern überhaupt die Verkündigung des Gehörten, dieß ist λαλεῖν, vergl. V. 28. Εἰς τὸν κόσμον, steht für τῷ κόσμῳ Mark. 13, 10. Luk. 24, 47. κηρυχθῆναι εἰς — ist aber lebendigerer Ausdruck der Richtung und Verbreitung, als der Dativ.

V. 27. Ob die Juden durch irgend ein Wort oder Zeichen zu erkennen gaben, daß sie nicht wüßten, wer der

Wahrhaftige sey, der ihn gesandt habe [1]), erhellet nicht. Joh. führt dieß bloß als Thatsache an, wodurch die folgende Erklärung Jesu V. 28. 29. veranlaßt wurde. Der Unverstand der Juden ist auch hier auffallend. Aber es war wohl weniger Mißverstand der Worte, als Mangel an Verständniß und Anerkennung der Sache selbst, also der Unglaube, wodurch Jesus veranlaßt wurde,

V. 28. und 29. den Juden zur Warnung, sich aber zur tröstlichen Hoffnung die weitere Erklärung zu geben: Wenn Ihr (durch Euren Unglauben und Eure Feindschaft) den Menschensohn werdet ans Kreuz erhöhet haben, dann werdet Ihr erkennen, daß ich der Sohn Gottes bin; dann werdet Ihr auch einsehen, daß ich nichts von mir selber thue, sondern, wie mich der Vater gelehrt hat, so und nichts anderes (ταῦτα) rede u. s. w.

Daß ὑψώσητε, wie 3, 14. 12, 32. 33., den Kreuzestod bedeute, darüber ist unter den älteren Auslegern fast Eine Stimme. Nur Calvin hält den Ausdruck für absichtlich zweydeutig, und bezieht ihn sowohl auf den Kreuzestod, als auch auf die Verherrlichung Jesu. Dr. Paulus läßt aber nicht einmahl die Zweydeutigkeit gelten, und übersetzt, offenbar wider den sonst klaren Zusammenhang: Wenn Ihr erst mich, diesen Menschen, hochhalten, mir in meinen Behauptungen über mich selbst Zutrauen schenken werdet u. s. w. Der Tod Jesu ist die Epoche seiner Verherrlichung auch unter den Juden. Wer von diesen irgend empfänglich war, auf den mußte das Martyrthum des heiligsten Knechtes Gottes den Eindruck machen, daß er erkannte, Jesus sey der Messias. So lange dieser noch in Knechtsgestalt vor ihnen wandelte, gehörte ein reines Auge dazu, um in seiner σάρξ seine δόξα zu erkennen. Zwar brachte der schmähliche Tod am Kreuze

---

1) Euthymius: εἰκὸς γάρ, αὐτοὺς διαπορεῖν πρὸς ἀλλήλους λέγοντας· τίς ἐστιν ὁ πέμψας αὐτόν;

neuen Anstoß für den sinnlichen Sinn, aber wer irgend empfänglich war, den hob die größere Macht des Geistes, die sich in der Gemeinde kund gab, darüber hinweg.

Beyde Sätze, καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ und καὶ ὁ πέμψας με V. 29. können abhängig von γνώσεσθε ὅτι gedacht werden. Wenigstens über den ersten Satz kann kein Zweifel seyn. Dieser Satz ist eine Expósition von ὅτι ἐγώ εἰμι in Beziehung auf V. 26. und 27. Dadurch eben ist Jesus der Messias, daß er, als der Sohn, nichts thut und lehrt, als den Willen des Vaters. Dagegen scheint καὶ ὁ πέμψ. V. 29. unabhängig von τότε γνώσεσθε V. 28. zu seyn. Zwar kann Jesus recht gut gesagt haben, nach seinem Tode werde man auch erkennen, daß der Vater mit ihm gewesen und ihn als seinen Heiligen nie verlassen habe. Allein für den Satz καὶ ὁ πέμψας ist die Beziehung auf τότε γνώσεσθε schon etwas fern, so daß der Deutlichkeit wegen ὅτι bestimmter ausgedrückt werden müßte. Die Hauptsache aber ist, daß οὐκ ἀφῆκε ohne Copula [1]) wie von neuem anhebt. So nehme ich also V. 29. als unabhängigen Satz in diesem Sinn und Verhältniß zu V. 28.: Jesus tröstet sich V. 28. über den Mangel an gegenwärtiger Anerkennung mit der zukünftigen; V. 29. aber damit, daß trotz aller Verkennung Gott mit ihm sey, ihn nicht allein und ohne Hülfe gelassen, weil er allezeit thue, was Gott gefalle. Statt des Aor. ἀφῆκε erwartet man das Präsens, sofern der Satz das beständige Mitseyn des Vaters ausdrücken soll. Allein Joh. knüpft offenbar an den Aor. ὁ πέμψας an, und zwar so, daß er den Act der Sendung und des οὐκ ἀφιέναι als eins denkt. So ist der Aor. vollkommen gerechtfertigt. Man könnte wegen dieser Verbindung denken, ἀφιέναι sey das zur Sendung gehörige Entlassen, und den Satz so fassen: der mich gesendet, hat mich nicht entlassen, um allein, ohne ihn, zu seyn.

1) Nur einige wenige Codd. haben καί.

Allein offenbar gebraucht Joh. ἀφιέναι μόνον von dem Verlaſſen und Alleinlaſſen, vergl. 16, 32. Setzen wir nun aber, daß der Sinn iſt: Und der mich ſendete, iſt mit mir, er hat mich nicht verlaſſen, daß ich allein bin, ohne ihn, — ſo ſcheint der Begriff des Verlaſſens von Gott eben nicht ſchicklich. Die Vergleichung von AG. 14, 17. οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν, mit folgendem Partic. d. Präſ., führt darauf, daß auch hier mehr der Begriff des Laſſens, pati, gemeint iſt, woraus der präſentiſche Sinn der Stelle begreiflicher wird. Alſo: er hat mich nicht allein ſeyn laſſen. Der Grund dieſer beſtändigen Gemeinſchaft ſelbſt iſt, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε, was nichts anderes iſt, als daß Jeſus überall den Willen Gottes thut. Nur mit dem Heiligen iſt Gott allezeit.

Lachmann hat das entbehrliche ὁ πατήρ hinter μόνον nach BDLT u. a. ausgelaſſen. Aehnlich wie 14, 10., ſind die Glieder des Gegenſatzes V. 28. ποιῶ und λαλῶ nicht unmittelbar einander entſprechend. Ποιῶ iſt der allgemeinere Begriff, worin das λαλῶ als beſonderer, die Lehrthätigkeit, worauf es hier vorzüglich ankam, ſ. V. 26., enthalten iſt. — Statt ταῦτα leſen Ev. 31. 40. Verc., dem καθὼς entſprechender, οὕτως, aber ohne Grund.

V. 30–59. folgt ein immer mehr ſich ſteigernder Wortwechſel über die wahre Freyheit und die wahre theokratiſche Kindſchaft Abrahams, veranlaßt durch den Zuſpruch Chriſti an die Gläubigen, in ſeiner Jüngerſchaft zu bleiben und durch ſeine Wahrheit immer freyer zu werden. Im Wechſel der Vertheidigung und des Angriffs hebt Jeſus die Reinheit ſeines ſittlichen Charakters und die Erhabenheit ſeiner theokratiſchen Würde mit großem Nachdruck hervor.

V. 30. In unmittelbarer Folge ſeiner bisherigen Erklärungen werden dem Herrn Viele im Glauben geneigt. Insbeſondere ſcheint die Schlußerklärung V. 28. und 29. auf die Empfänglichen Eindruck gemacht zu haben. Frühere

Eindrücke mochten mitwirken. Aber, obwohl dieser Glaubensanfang, nicht durch Wunder, sondern den λόγος Christi, die ῥήματα ζωῆς angeregt, also geistigerer Art war, so scheint er sich doch über das dunkle Gefühl von der Wahrheit dessen, was Jesus von sich behauptete, nicht erhoben zu haben. Zur wahren Jüngerschaft aber gehört mehr, als solcher Anfang. Nur das treue Bleiben im Worte Christi macht zum wahren Jünger. Dieß schärft Jesus den Gläubigen ein, indem er

V. 31. und 32. sagt: Nur wenn Ihr in meinem Worte (Lehre) bleibet (der Wahrheit treu und folgsam), seyd Ihr wahrhaft meine Jünger; werdet die Wahrheit erkennen, und die (erkannte) Wahrheit wird Euch frey machen.

Μένειν ἐν τῷ λόγῳ, vergl. 15, 7. setzt ein εἶναι ἐν τῷ λ. voraus. Dieß in dem Worte seyn, oder Gemeinschaft damit haben, lag in jedem Glaubensanfange. Im Nachsatze würde ἔσεσθε, was einige spätere Gr. Handschriften und einige Lat. bieten, gewöhnlicher und dem folgenden γνώσεσθε entsprechender seyn, vergl. V. 36., aber ἐστὲ ist richtiger, da ein dauerndes Jüngerseyn ausgedrückt werden soll, vergl. 11, 9. 10. 12, 24. 1 Kor. 5, 1. — Den Jüngern, welche eben nur äußerlich oder augenblicklich dem Herrn anhingen, den Scheinjüngern, steht gegenüber der Jünger in Wahrheit, der innerlich anhängliche, vom Vater gezogene, treue. Dieser, durch die heilige Wahrheit angezogen, sucht sie zu erkennen, zu seinem Eigenthume zu machen. Die Wahrheit, die Offenbarung des göttlichen Willens, ist im Worte Christi gegeben, vergl. 1, 17., wird aber darin nur in treuem Glauben je länger je mehr erkannt. Die Wahrheit giebt das Licht des Lebens, die Freyheit von Irrthum und Sünde, die Erlösung. Hiernach sehnt sich der Mensch. Aber nur die Wahrheit in dem Worte Christi gewährt diese Freyheit.

Weil es V. 36. parallel heißt, der Sohn macht frey, Jesus sich aber 14, 6. die Wahrheit nennt, meint Euthy-

mius γνώσ. τὴν ἀλήθειαν sey gleich γνώσ. ἐμέ. Eben so Chrysost. und Theophyl. Allein viel näher liegt hier die Wahrheit im Worte Christi, wozu freylich auch die Erkenntniß Christi selbst gehört.

V. 33. Jesus meinte V. 32. die geistige Messianische Freyheit, das Messianische Heil selbst. Gewiß ist, daß die antwortenden Juden dieß nicht verstehen, indem sie an die äußere Freyheit denken. Meinten sie die politische Nationalfreyheit, so vergaßen sie, daß sie eben jetzt unter der Römischen Botmäßigkeit standen, und von dem Messias gerade die Befreyung von diesem Joche erwarteten; ja indem sie sagten, οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε, mußten sie, wäre dieß von der politischen Unabhängigkeit zu verstehen, auch von der früheren Geschichte des Volkes nichts gewußt, oder alles vergessen haben. Dieß ist aber, selbst in augenblicklicher Verblendung leidenschaftlicher Feindschaft, kaum denkbar. Man muß daher annehmen, daß sie die Befreyung, welche Jesus verheißt, auf jeden Einzelnen, nicht auf die Nation, also auf die individuelle bürgerliche, nicht die gemeinsame politische Freyheit bezogen. In dieser Beziehung konnten sie mit Verstand und Wahrheit sagen, als Abrahams Samen seyen sie eben keine Sclaven, hätten auch Niemandem jemahls als Sclaven gedient. Von Hause aus war jeder geborene Nachkomme Abrahams ein Freyer. Die Sclaven bey den Israeliten waren ursprünglich Ausländer. Es gab freylich auch von Alters her Sclaven Hebr. Abkunft, aber so tief lag dem Mosaischen Gesetz der Gedanke von der angeborenen Freyheit der Israeliten zum Grunde, daß es gebot, den Hebr. Knecht nach sechs Dienstjahren freyzulassen. Je höher hiernach den Juden die bürgerliche Freyheit galt, desto seltsamer, verletzender schien ihnen die Voraussetzung, daß sie Sclaven seyn und erst frey werden sollten. Euthymius: ἐπὶ τῇ ὕβρει τῆς σωματικῆς εὐγενείας ἀγανακτοῦσιν, ὑποπτεύσαντες, ὡς δούλοις ἀνθρώπου τινὸς εἰπεῖν αὐτοῖς.

Wer sind aber diese, die das Wort Jesu so wenig verstehen, oder so wenig Lust haben zu verstehen? Nach der unmittelbaren Verbindung der Sätze V. 30–33. — eben jene Gläubigen V. 30., zu denen V. 31. und 32. gesagt ist. Auch scheint Jesus sich in der Erwiederung V. 36., indem er das Wort von der Freyheit wiederholt, an eben dieselben zu wenden. Konnten aber diese bey einiger Empfänglichkeit das Wort Jesu so mißverstehen? Ihr Glaubensanfang um des Wortes willen läßt mehr Verstand und guten Willen vermuthen. Auf keinen Fall konnte Jesus zu diesen unmittelbar sagen, daß sie ihn zu tödten suchten V. 37. Dieser Vorwurf und was weiter Hartes darauf folgt bis V. 47., konnte nur den feindlichen *Ἰουδαίοις* gelten, welche auch V. 48. ausdrücklich als Hauptunterredner genannt werden. Diese sind auch hier V. 33. die Antwortenden. Das Wort Jesu an die Gläubigen giebt den *Ἰουδαίοις* Veranlassung zu der Frage, welche mehr Unempfänglichkeit des Gemüthes, als reinen Unverstand auszudrücken scheint; denn es liegt darin, daß sie seiner Befreyung nicht bedürften. Aber warum sagt hier Joh. nicht *οἱ Ἰουδαῖοι*? Um Mißverständniß zu verhüten, war es nothwendig. Wir haben die Wahl zwischen folgenden zwey Erklärungen: Entweder Joh. hat V. 30–32. nur als Unterbrechung des bisherigen Gesprächs mit den Juden und als Veranlassung einer neuen Wendung betrachtet, so daß ihm nicht nöthig schien, V. 33. die bisherigen Hauptunterredner wieder besonders zu nennen, oder V. 33. sind die Antwortenden die Gläubigen, und Joh. denkt diese so schwach an Glauben und Verstand, daß sie in dieser Schwachheit von dem Jüd. *κόσμος*, von den Ungläubigen und Feindlichen, nicht wesentlich verschieden, auch den Vorwurf V. 37. mittelbar verdienten, der unmittelbar nur den Feindlichen galt. Diese letztere Erklärung ziehen Maldonatus, Olshausen und Kling vor; ich selbst bin ihr in der ersten und zweyten Ausgabe zugethan gewesen.

Nach wiederholter Prüfung aber muß ich sie jetzt verwerfen und der ersteren, als der einfacheren, und der Joh. Compositionsweise am meisten entsprechenden, mit Lampe, Kuinöl, de Wette u. A. den Vorzug geben.

V. 34. Jesus erklärt den Begriff der Mess. Befreyung durch die Wahrheit, indem er den Gegensatz davon, den Begriff der sittlichen Knechtschaft, der Sündensclaverey, hervorhebt. Von dieser bedurften Alle, auch die bürgerlich freyesten, der Erlösung. In jedem Sündenacte, *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν*, liegt eine Unfreyheit, eine Gebundenheit des vernünftigen Willens durch die an sich fremde Macht der Sünde, vergl. Röm. 6, 17 ff. 7, 14 ff. Der abstracte Freyheitsbegriff, worauf die Zurechnung der Schuld der Sünde beruht, wird im N. T. vorausgesetzt, aber nicht ausgedrückt. Im A. T. wird zwar Gen. 4, 7. von einer Herrschaft über die Sünde gesprochen, aber der Begriff der Knechtschaft der Sünde kommt nicht vor, so nahe er auch zu liegen scheint, und so häufig er in der Griechischen Sprachweise ist, auch der Jüdischen, bey Philo und Josephus[1]). *Τῆς ἁμαρτίας* fehlt D Cant. Verc., auch Klemens Alex. hat es nicht. Man könnte es als eine erklärende Glosse ansehen. Allein die meisten Auctoritäten halten es fest, und offenbar dient es dazu, den Begriff vollständiger und unzweydeutig auszudrücken.

V. 35. und 36. Der Hauptgedanke ist dieser: Von der Knechtschaft der Sünde befreyet Euch allein der Sohn durch seine Wahrheit. Damit rechtfertigt Jesus vollständig seinen Zuspruch an die Gläubigen V. 32.

Der Gedanke wird im Bilde der analogen bürgerlichen Knechtschaft und Freyheit dargestellt. Zuerst, V. 35., wird in einem allgemeinen Erfahrungssatze des bürgerlichen Lebens das entgegengesetzte Verhältniß des Sclaven und des Sohnes zum Hause, worin beyde sind, bezeichnet. Der

1) S. Wetstein zu V. 32 und 33.

Gegensatz zeigt sich besonders darin, daß der Sohn, als Erbbesitzer, als geborener Herr, im Hause immer bleibt, der Sclav dagegen nicht. Der Ausdruck οὐ μένει kann an sich die Freylassung, aber auch die Ausstoßung, Verjagung bedeuten. Im ersteren Falle läge die Beziehung auf die gesetzlich nothwendige Freylassung der Sclaven im 7. Jahre ihres Dienstes und im Jobeljahre, vergl. Exod. 21, 3. Lev. 25, 40 ff. Deut. 15, 42 ff., nahe. Diese könnte um so mehr hier gemeint seyn, da οὐ μένει etwas im Begriff des δοῦλος selbst liegendes ausdrückt, also eine regelmäßige Entlassung, wobey man eben nur an jene gesetzliche Freylassung denken kann. Auch scheint dafür zu sprechen, daß V. 36. bestimmt von der Befreyung des Sclaven die Rede ist. Zu entfernt dagegen liegt die Beziehung auf die Vertreibung der Hagar und ihres Sohnes aus dem Hause Abrahams Genes. 21, 10. vgl. Gal. 4, 30. Auch entspricht dieses Exempel dem allgemeinen Satz unserer Stelle zu wenig, da Ismael zwar der Sohn einer Sclavinn, aber doch zugleich Abrahams Sohn war. — Indessen hat auch jene erste Beziehung ihre Schwierigkeit. Die Freylassung nach dem Gesetz war ein Gut, das Gut der Freyheit selbst. Hier aber wird das Nichtbleiben im Hause als ein Uebel gedacht. Man darf also wenigstens diese Beziehung nicht zu weit verfolgen, wenn sie nicht den Gedanken, statt deutlich, dunkel machen soll. Dieser aber läßt sich auch ohne dieselbe verstehen. Es ist für den Sinn unserer Stelle gleichgültig, wie der Sclave aus dem Hause scheidet, ob er freygelassen oder als Sclav verkauft oder ausgestoßen wird, genug, er ist als Sclav ein Fremder im Hause. Dieß ist das Wesentliche. Der Sclav gehört nicht zur eigentlichen, besitzenden, freyen Familie; er kann, wenn der Herr will, im Hause bleiben, aber er bleibt nicht nothwendig, wie der Sohn. Dieser, der wesentlich freye, ist im Hause einheimisch, er bleibt darin als Erbe, und repräsentirt wie die Freyheit so die Continuität

des väterlichen Hauses und Besitzthums. Was bildet sich nun aber in dieser Analogie ab? Das Haus ist das Haus Gottes, die Theokratie, die Gemeinschaft der wahrhaft freyen Söhne Gottes. Dazu gehörten die Juden als wahre Söhne Abrahams. Aber abgefallen von der wahren Abrahamitischen Gesinnung, vgl. V. 37 ff., der göttlichen Kindschaft, worauf ihr Recht beruhete, waren sie keine echten Söhne des göttlichen Hauses mehr, sondern Knechte der Sünde. Als solche gehörten sie nicht dem Hause Gottes an, sondern der Welt (κόσμος), in der es keine wahre Freyheit giebt.

Der Sohn, der im Hause immer bleibt, ist V. 35. zunächst Bild der wahren göttlichen Kindschaft und Freyheit überhaupt. Der Artikel vor υἱὸς ist wie vor δοῦλος der Artikel des Gattungsbegriffs. V. 36. dagegen ist ὁ υἱὸς der bestimmte Sohn Gottes vorzugsweise, Christus. Dieser allein giebt den Knechten der Sünde die wahre Freyheit durch seine Wahrheit. Ist οὖν echt, — nur wenige Zeugen 13. 69. 124. Verc. Corb. Rd. lassen es aus, — so ist damit ausgedrückt, daß V. 36. aus V. 35. folgt. Wie aber folgt aus V. 35. V. 36? Nicht daraus, daß der Sohn im Hause bleibt, der Knecht nicht. Der im Hause bleibende Sohn ist dort nicht Bild des Freylassenden, sondern des Freyen, der keiner Freylassung bedarf. Bleiben wir im Bilde, so hat, so lange der Sohn noch Sohn, und nicht der Herr selbst schon ist, eben nur der Herr des Hauses, der Vater, das Recht der Freylassung. Von dieser Seite also läßt sich V. 36. aus V. 35. nicht folgeren. Und doch, wenn V. 36. aus V. 35. folgen soll, so kann der Verbindungsbegriff nur in ὁ υἱὸς liegen. Aber muß denn οὖν nothwendig nur eine unmittelbare Folgerung aus V. 35. ausdrücken? Betrachten wir das logische Verhältniß der Sätze V. 33–35. genauer. V. 35. führt unmittelbar den Gedanken von V. 34. nicht weiter, sondern macht ihn nur durch ein Analogon anschaulich und schließt ihn als nächste

Antwort auf V. 33. ab, nemlich so: Ich meine, sagt Jesus, Knechte der Sünde, welche nicht mehr zu dem Abrahamitischen Gotteshause gehören, wenn sie auch leibliche Nachkommen Abrahams sind. Wäret Ihr wahre Söhne Abrahams, so wäret Ihr frey und bedürftet der Befreyung nicht. Da Ihr aber Knechte der Sünde seyd, so giebt es für Euch in dieser Beziehung keine andere wahre Freyheit, als durch den Sohn, den Heiland und Erlöser von der Sünde. — Dieß ist die zwischen den Zeilen zu lesende Voraussetzung, woraus V. 36. gefolgert wird, als völliger Abschluß der Antwort zur Rechtfertigung dessen, was Jesus V. 32. gesagt hatte, und was die Juden nicht verstehen wollten. Der Gedanke V. 36. wird in diesem Zusammenhange noch deutlicher, wenn man ihn negativ ausdrückt: So lange Euch also der Sohn durch die Wahrheit noch nicht frey gemacht hat, seyd Ihr noch keine wahrhaft freyen Söhne, die im Hause des Vaters bleiben, sondern Knechte, die es verlassen müssen.

Allerdings sind ὁ υἱὸς V. 35. und ὁ υἱὸς V. 36. verwandte Begriffe, dort ist das Genus der freyen theokratischen Söhne, hier der μονογενὴς unter denselben gemeint. Aber die Gleichheit des Subjects ὁ υἱὸς V. 35. u. V. 36. ist nur scheinbar. Wer den äußeren Schein für Wahrheit hält, muß mit den Alten, Chrysostomus, Euthymius, Theophylakt, indem er ὁ υἱὸς V. 35. von Christo versteht, in dem μένειν zugleich den Begriff des Rechts oder der Macht, frey zu machen, annehmen, was aber unstatthaft ist. Jenes μένειν des Sohnes drückt zwar auch nach Euthymius zunächst den Gegensatz gegen das οὐ μένει des Sclaven aus, aber, indem er die Stelle so entwickelt, oder vielmehr erweitert: ὁ δοῦλος οὐ κληρονομεῖ τὴν οἰκίαν τοῦ κυρίου αὐτοῦ· ὁ υἱὸς κληρονομεῖ αὐτήν· λοιπὸν ἐκεῖνος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ἐλευθεροῦν, δοῦλος ὤν, ἐγὼ ἔχω ἐξουσίαν ἐλευθεροῦν, υἱὸς ὢν καὶ μένων ἐν τῇ οἰκίᾳ τ. πατρός μου ἀεί, καὶ κληρονομῶν τὴν

ἐξουσίαν αὐτοῦ, giebt er auch dem δοῦλος schon eine spezielle Beziehung auf Moses, vergl. Hebr. 3, 3–6., der kein Recht habe, frey zu machen. Dieß ist aber, wie jeder von selbst sieht, völlig falsch. — Kling[1]), um die Einheit des Subjects, und die unmittelbare Folgerungskraft des οὖν aus V. 35. festhalten zu können, schlägt vor, die Worte ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα logisch unmittelbar mit dem folgenden ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς V. 36., die erste Hälfte des Satzes V. 35. mit V. 34. enger zu verbinden, und diese Verbindung auch durch die Interpunction so zu bezeichnen, daß man mit Lachm. Ende V. 34. ein Kolon oder Komma setzt, nach dem ersten αἰῶνα aber ein Punctum, und nach dem zweyten ein Kolon. Allein δὲ V. 35., worauf sich Kling bezieht, indicirt keine engere Verknüpfung, als den Fortschritt von dem Begriff des Sündenknechtes zur Erweiterung des Gedankens durch eine entsprechende Analogie. Das parallele μένει εἰς τὸν αἰῶνα deutet auf einen unzerreißbaren Zusammenhang des Gegensatzes zwischen Sohn und Knecht. Endlich aber ist der durch jene Construction gewonnene Gedanke: „der Sohn bleibt in Ewigkeit, und der bin ich; wenn daher ich Euch frey mache" u. s. w., der Gedanke also von der Ewigkeit des Sohnes, als dem Grunde seiner befreyenden Macht, dem Zusammenhange fremd.

Ὄντως hat Joh. für ἀληθῶς, vergl. V. 31., nur an dieser Stelle. Es gehört aber zu dem neutestam. Sprachgebrauche, vergl. Mark. 11, 32. Luk. 23, 47. 1 Kor. 14, 25. u. a.

V. 37. Ich weiß, fährt Jesus fort, daß Ihr Nachkommen Abrahams seyd, (aber nur dem Fleische nach, nicht dem Geiste nach,) denn Ihr sucht mich zu tödten, weil mein Wort nicht den Fortgang oder Eingang bey Euch findet, den es als das Wort der Wahrheit finden sollte. — Dieß ist der Sinn nach V. 39. 40., wo der Gedanke vollstän-

1) S. Studien und Kritiken 1836. Heft 3. S. 664 ff.

diger entwickelt ist. Streitig aber ist die Bedeutung von *χωρεῖ ἐν ὑμῖν*. Man sieht aus Vergleichung von V. 43. und 47., daß die Worte den Vorwurf des Mangels an Empfänglichkeit für seine Lehre, an Aufnahme derselben enthalten. Johannes hätte nach Analogie anderer Stellen, z. B. 5, 43., eben so gut schreiben können, *ὅτι οὐ λαμβάνετέ με* oder *τὸν λόγον τὸν ἐμόν*. Origenes, der eben von dem verwandten Tropus des *λαμβάνειν* und *δέχεσθαι* ausgegangen zu seyn scheint, erklärt daher die Stelle so: *ἐοίκασι δὲ οὗτοι, πρὸς οὓς ὁ λόγος, μὴ χωρεῖν τὸν λόγον, οὐ δυνάμενον εἰς αὐτούς, δι' ὑπερβολῆς μεγέθους ἰδίου τοῦ ὑπὲρ αὐτούς, χωρεῖν, ἐπείπερ ἔτι ἦσαν σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ μόνον*. Diese Erklärung geht von dem bekannten Sprachgebrauch des *χωρεῖν τι*, etwas fassen, in sich aufnehmen aus. So wird *χωρεῖν* auch im geistigen Sinne gebraucht Matth. 19, 11. Aber Origenes weiß recht gut, daß Johannes *χωρεῖ ἐν ὑμῖν* geschrieben hat; er nimmt dieß aber für *χωρεῖ εἰς ὑμᾶς*, in der Bedeutung von Eingang finden. Eben so Nonnus: *οὐ γὰρ ἐμός ποτε μῦθος ἐς ὑμέτερον φρένα δύνει*. Aber ist dieß dem Sprachgebrauche gemäß? Es kommt wohl vor, daß die Griechen von dem Gelde sagen *χωρεῖ*, es geht ein, kommt ein. Aber dieß ist doch wohl nur von dem Wachsthum durch Zinsen zu verstehen, wie Aristoph. Nub. 1, 1. *οἱ τόκοι χωροῦσιν*. Es fehlt an einer Stelle, wo in gleichem Sinne von dem *λόγος* gesagt würde *χωρεῖ*, er findet Eingang. Plato sagt Epist. 7. [1]) — — *λόγος ἐχώρει πολὺς ἐκ Σικελίας* — — von dem Gerüchte, das sich von Sicilien her über die Neigung des Dionysius zur Philosophie verbreitete. Herodian spricht 5, 3. 21. von der Verbreitung eines Gerüchtes *φήμη*, und sagt — *οἱ ἀκούσαντες* — — *ἀπαγγέλλον-*

1) pag. 338. Ed. Becker P. 3. Vol. 3. p. 454.

τες διαβόητον ἐποίησαν τὴν φήμην, ὥστε εἰς πᾶν χωρῆσαι τὸ στρατιωτικόν. Hier ist χωρεῖν — εἰς — von der durchdringenden Verbreitung eines Gerüchts zu verstehen. Der Begriff des innerlichen Eingangfindens liegt nicht darin. Ich würde indessen kein Bedenken tragen, anzunehmen, daß der Begriff des Eingangfindens zu der Sphäre des χωρεῖν gehöre, und in unsrer Stelle vorzugsweise statt finde, wenn mich nicht ἐν ὑμῖν abhielte [1]), was ich nicht mit εἰς ὑμᾶς für gleichbedeutend halten kann. Entweder, man nimmt mit Olshausen ἐν ὑμῖν prägnant, so daß zu der Idee der Bewegung in dem Worte χωρεῖν die der Ruhe, oder, wie Meyer sagt, des Hingelangens und Bleibens in ἐν ὑμῖν hinzugedacht wird; oder man folgt der Auslegung von Elsner und Kypke [2]), wonach χωρεῖν so viel ist, als προκόπτειν, feliciter succedere, proficere, eine Bedeutung, die sehr gewöhnlich ist. Das personelle Verhältniß wird dann in der Regel durch den Dativ ausgedrückt. Für den bloßen Dativ aber steht ἐν ὑμῖν nicht. Man müßte also ἐν ὑμῖν durch unter Euch übersetzen. Diese Auslegung scheint mir noch immer die unbedenklichste. Denn, was Tholuck dagegen einwendet, die Bedeutung von προκόπτω scheine zu matt und vulgär, so geht uns, wenn es nur richtig ist, das Vulgäre und Matte nichts an. Aber beydes verschwindet, sobald man nur daran denkt, daß der unglückliche Fortgang des Wortes Christi unter den Juden darin seinen Grund hatte, daß sie es nicht innerlich auf- und annahmen, keinen Sinn und keine Aufmerksamkeit dafür hatten. So fehlt auch die Beziehung auf das Ge-

---

1) Kling a. a. O. geht auf die Grundbedeutung des Raum habens in etwas zurück, was er dann prägnant für Eingang und Fortgang haben nimmt. Aber χωρεῖν ist, wie mich dünkt, nie das im Raume seyn, sondern immer die Bewegung im Raum, die verbreitende oder ausfüllende.

2) In ihren Observationen zu d. St.

müth, welche Meyer bey jener Auslegung vermißt, keineswegs.

V. 38. giebt den Grund an, warum sein Wort unter den Juden keinen Fortgang hat. Ursprung und Princip sind auf beyden Seiten zu verschieden. Zwar sind seine Gegner ihm darin gleich, daß sie wie er treulich thun, was sie von ihrem Vater sehen und hören. Aber diese Gleichstellung kann, da schon V. 37. die größte Verschiedenheit angedeutet ist, nur ironisch gemeint seyn. Die schmerzhaft ernste Stimmung, in der Jesus spricht, hebt die Ironie nicht auf, sondern schärft sie nur oder treibt sie hervor [1]). In οὖν, wenn es echt ist, könnte liegen, daß, wenn einmahl ein Vaterverhältniß auf beyden Seiten gesetzt wird, dann nothwendig folgt, daß auch die Juden ihrem Vater folgen. Aber es ist einfacher, mit Tholuck οὖν auf ζητεῖτε u. s. w. V. 37. zu beziehen. Die Ironie der Stelle wird feiner, wenn mit Lachmann weder μου noch ὑμῶν hinter πατρὶ gelesen wird. BCL, Origenes und mehrere Lat. Handschriften lassen beydes aus. Unstreitig wurde es leichter zugesetzt, als ausgelassen. Das ὁ πατὴρ ἡμῶν V. 39. beweist nichts für die Echtheit. Schwieriger ist zu entscheiden, ob ἃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρί, oder ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς zu lesen sey. BCKL, mehrere Minuskeln, einige Uebersetzungen, Origenes, Cyrill und Chrysostomus haben das Letztere. Die recepta ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ kann durch den sonstigen Parallelismus der Sätze herbeygeführt seyn. Auch ist ἠκούσατε, zumahl mit dem folgenden ποιεῖτε, wozu es sich scheinbar weniger schickt, als zu ἑωράκατε, schwieriger. Nur darf man die Schwierigkeit nicht größer machen, als sie ist. Ἀκούειν und ὁρᾶν sind die beyden Hauptformen für das Empfangen der Offenbarung in That und Wort, und sind in ihrer Abwechselung mit einander gleichbedeu-

1) Dieß gegen Meyer zu d. St.

tend s. 3, 32. und hier V. 40. Indessen wäre möglich, daß man ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρὶ von dem Verhältnisse der Juden zum Teufel für unschicklich hielt, und deßhalb ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρὸς setzte [1]). Doch scheint mir dieß für die Librarien zu viel Ueberlegung zu seyn. Παρὰ τῷ πατρὶ steht nicht für παρὰ τοῦ πατρός. Jenes bezeichnet die Nähe, die Gemeinschaft, den Umgang, vergl. Joh. 1, 40. 4, 40. 14, 17. 23. 25. Joh. denkt dabey an die vorweltliche Existenz Christi, wie das ἑώρακα andeutet. Anders ist es 5, 19. 20., wo von dem beständigen Hinschauen Christi auf das Vorbild des Vaters die Rede ist, und deßhalb auch das Präsens βλέπῃ steht. Regelmäßig ist ἀκούειν παρά τινος, vergl. 6, 45. und hier V. 40., wo es dem ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρὶ entspricht. Weil die Haupthätigkeit Christi zunächst das Lehren ist, heißt es in dem ersten Gliede des Gegensatzes λαλῶ in Beziehung auf den λόγος V. 37., von den Juden aber, in Beziehung auf das ζητεῖν ἀποκτεῖναι V. 37., ποιεῖτε. — Lachmann liest statt ἐγώ, ὅ, ἃ ἐγὼ nach Origenes und B. Aber dieß scheint bloße Correctur aus Liebe zur Symmetrie zu seyn.

V. 39 und 40. Wie? Sollen wir einen andern Vater haben, als Du? — So bestehen die Juden, wohl merkend, daß Jesus ihnen einen Vorwurf macht, darauf, daß Abraham ihr Vater sey. Sie mochten hinzudenken: Handeln wir in Abrahams Sinne, so handeln wir recht. Jesus giebt ihnen nähere Erklärung. Τέκνα τοῦ Ἀβρ. ist kein lexikalischer Gegensatz von σπέρμα Ἀβρ., so daß dieß etwa die physische, jenes die wahre geistige Abstammung bezeichnet. Dieser Gegensatz liegt im ganzen Gedanken. Johannes gebraucht auch σπέρμα von dem geistigen Verhältnisse, vergl. 1 Joh. 3, 9. Hier vertauscht er nur damit das geläufigere, deutlichere τέκνα.

Statt der recepta εἰ τέκνα τ. Ἀβ. ἦτε, τὰ ἔργα

1) So vermuthen Paulus und de Wette.

τ. Ἀβ. ἐποιεῖτε ἄν lieſt Griesbach εἰ — ἐστε — ἐποιεῖτε, Lachmann εἰ — ἐστε — ἐποιεῖτε ἄν. Die Auctoritäten für ἐστε ſind nach Griesbach BDL Vulg. Cant. For. Corb. Foss. Orig. (decies) Aug. Drey Mahl lieſt Orig. ἦτε. Im Nachſatze hat Orig. ebenfalls zehn Mahl ποιεῖτε, — gerade im Commentar zu d. Joh. Ev. — eben ſo Vulg. For. Corb. Foss. Aug. Aber B hat nach Lachmann ἐποιεῖτε ἄν, D ἐποιεῖτε. Ἄν wird überhaupt von mehreren Auctoritäten bey Griesbach ausgelaſſen. Wie iſt nun zu leſen? Schreibt Joh. nach der Regel, ſo muß entweder ἐστε — ποιεῖτε, oder ἦτε — ἐποιεῖτε geleſen werden. Ἄν wird gerade bey dem Imperfect. von der ſpäteren Gräcität häufig ausgelaſſen [1]). Ἐστε mit folgendem ἐποιεῖτε wäre im N. T. nicht ohne Beyſpiel, wenn 2 Kor. 11, 4. εἰ — κηρύσσει — ἀνείχεσθε zu leſen wäre, aber eine Anomalie auch im N. T. wäre es immer [2]). Man müßte, wenn ἐστε — ποιεῖτε zu leſen iſt, den Satz ſo nehmen: Wenn Ihr, wie Ihr vorgebt, Söhne Abrahams ſeyd, ſo thut Abrahams Werke, alſo ποιεῖτε als Imperativ. Allein dazu ſchickt ſich das folgende νῦν δὲ V. 40. nicht. Dieß nöthigt, auf jeden Fall ἐποιεῖτε mit oder ohne ἄν zu leſen. Da aber Joh. ſonſt immer den hypothetiſchen Satz regelmäßig conſtruirt, ſo iſt, zumahl bey der geringen Zahl der Auctoritäten, welche ἐστε — ἐποιεῖτε leſen, dieſer offenbaren Vermiſchung beyder Leſeweiſen um ſo weniger zu trauen. Dazu kommt, daß der Gedanke des Vorderſatzes unleugbar auf der Vorausſetzung Jeſu beruhet, daß die Juden keine wahren Söhne Abrahams ſind, dieſe Vorausſetzung aber nach der Regel allein klar durch εἰ — ἦτε mit folgendem ἐποιεῖτε ausgedrückt werden kann. Wie iſt aber ἐστε entſtanden? Vielleicht kam aus Vers 41. zuerſt das ποιεῖτε in den

1) S. Winers Gramm. §. 43. 2. S. 281.

2) Vergl. Winer a. a. O. und Meyer zu 2 Kor. 11, 4.

Text, und in Folge davon ἐστε, um so leichter, da es V. 37. heißt, οἶδα, ὅτι — ἐστε.

Die Werke Abrahams drücken das ganze theokratische Vorbild des Erzvaters aus, aber in besonderer Beziehung auf die Offenbarungen Gottes und das Messianische Heil, vergl. V. 56.

Ihr seyd aber, sagt Christus, keine wahren Söhne Abrahams, da Ihr mich zu tödten sucht, einen Menschen, der die Wahrheit, die ich von Gott gehört habe, zu Euch geredet hat und redet. So etwas, (solchen Widerspruch gegen die Wahrheit Gottes) hat Abraham nicht gethan. — Sollte hier die hypothetische Rede von V. 39. fortgesetzt werden, so würde Joh. ἐποίησεν ἄν geschrieben haben.

V. 41. Nachdem Jesus den Juden erklärt hat, warum er sie nicht für wahre Söhne Abrahams halten könne, wiederholt er aus V. 38. das räthselhafte Wort, daß sie die Werke ihres Vaters thun, nur nicht Abrahams. — So gerathen sie, ahnend, auf die halb treffende Vermuthung, er möge sie wohl im Gegensatz gegen sich und seine angeblich echte Abkunft von Gott, seinem Vater, für Bastarte in religiöser Beziehung halten. Im stolzen Bewußtseyn antworten sie: Meinst Du die Kindschaft Gottes, — wir sind auch nicht aus Hurerey erzeugt; wir haben Einen Vater und das ist Gott! Nach Euthymius sollen die Juden dabey an den Gegensatz gedacht haben zwischen sich, der allein echten theokratischen Nachkommenschaft Abrahams von der Sara, durch die Erzväter, und zwischen der unechten Ismaelitischen Nachkommenschaft Abrahams, welche den Dienst des allein wahren Gottes verlassen hatte und eitlen Götzen diente. Eben so Wetstein und Tittmann. Aber diese Beziehung ist hier zu künstlich. Auch dachte Niemand daran, das Verhältniß Abrahams mit der Agar bey der unter den Erzvätern bestehenden Polygamie πορνεία zu nennen [1]). Näher läge die Beziehung auf das

1) Man sehe, wie Philo de congressu quaerendae eruditionis

Mischvolk der Samaritaner, vergl. V. 48. Aber Ausdruck und Gedanke sind für eine solche besondere Beziehung viel zu allgemein gehalten. Bekanntlich nannten die Hebräer den Götzendienst Ehebruch oder Hurerey, s. Deut. 31, 16. Esaias 1, 21. Ezech. 16, 15 ff. 20, 30. Weish. 14, 12. Hosea nennt 2, 4. (6.) die Götzendiener *τέκνα πορνείας*, בְּנֵי זְנוּנִים, und Philo sagt: *ἄθεος μὲν ὁ ἄγονος, πολύθεος δὲ ὁ ἐκ πόρνης, τυφλώττων περὶ τὸν ἀληθῆ πατέρα, καὶ διὰ τοῦτο πολλοὺς ἀνθ' ἑνὸς γονεῖς αἰνιττόμενος* [1]). Diese und ähnliche Stellen rechtfertigen die von den Meisten gebilligte Auslegung, daß die Juden den vermutheten Vorwurf, keine echten Söhne Jehovas, sondern Götzendiener zu seyn, von sich ablehnen. Hätte Theodor von Mopsvestia in der Catene Recht, daß die Juden geglaubt hätten, Jesus werfe ihnen, wie auch früher die Propheten, die unter ihnen nicht seltenen gemischten Ehen und die im Schwange gehende Hurerey vor, so hätte hingereicht: *ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα*. Da sie aber hinzufügen, *ἕνα πατέρα ἔχομεν, τὸν θεόν*, so ist der Ausdruck offenbar auf das religiöse Leben zu beziehen.

Lachmann liest *εἶπον αὐτῷ* ohne *οὖν*, was BL. 1. Mt. 11. Syr. Arm. Sahid. Rd. Vulg. Ver. Verc. Foss. Corb. weglassen. Es ist leicht zu entbehren. Aber es kann ausgelassen seyn, weil das Folgerungsverhältniß nicht wahrhaft vorhanden zu seyn schien. Statt *γεγεννήμεθα* liest Lachmann *ἐγεννήθημεν*, nach BC* u. D*. Aber, abgesehen von der geringen Beglaubigung des Aor., so ist das Perfect. wegen des folgenden *ἔχομεν* allein statthaft. Man setzte vielleicht den Aor. in Folge der obigen Auslegung des

---

gratia §. 3 und 4. jenes Verhältniß, freylich allegorisch, als ein völlig rechtmäßiges behandelt.

1) De migr. Abrah. Ed. Paris. p. 398. Mangey I. p. 447. §. 12. Ed. Richter. vergl. de vict. offer. Ed. Par. p. 858. Mangey I. p. 262. Richter §. 13.

Theodor v. Mops v., welche eher den Aoriſt geſtattet, als das uralte, hiſtoriſch-religiöſe Volksverhältniß. Mit der Antwort V. 41. waren die Juden auf den Punct gekommen, wo ihnen Jeſus unumwunden ſagen konnte, weß Geiſtes Kinder ſie ſeyen, daß nicht Gott V. 42. 43., ſondern der Teufel V. 44. ihr wahrer geiſtiger Vater ſey.

V. 42. Schon Griesbach lieſt εἶπ. αὐτ. ſtatt der recepta εἶπεν οὖν αὐτοῖς, nach BCIIL, mehreren Minuskeln und Ueberſetzungen. Der Gedanke iſt vollſtändiger ausgedrückt dieſer: Wer ein Kind Gottes iſt, wie Ihr ſeyn wollt, der muß auch den Sohn Gottes (mich, den von Gott ſtammenden und geſendeten,) lieben, vergl. V. 47. 5, 42 ff. 1 Joh. 4, 6. 15. 5, 1. Das Göttliche wird vom Göttlichen in Liebe angezogen. In dem ἐμὲ liegt der Begriff des υἱὸς τ. θεοῦ. Alſo iſt auch in dem explicativen Satze ἐγὼ γὰρ — das ἐξῆλθον von der Abſtammung zu verſtehen, vergl. 16, 27 f. 30. 17, 8. In ἐξῆλθον iſt ſchon die Erſcheinung angedeutet. Aber, da es mehr den Ausgang, als das Erſchienenſeyn ſelbſt ausdrückt, ſo iſt dieſes noch durch ἥκω beſonders hervorgehoben, vergl. 2, 4. 4, 47. 1 Joh. 5, 20. Die Abkunft Chriſti von Gott in ſeiner Erſcheinung erweiſt ſich dadurch, daß er nicht von ſich ſelber gekommen, ſondern von Gott geſendet iſt.

Lachmann lieſt in d. groß. Ausg. εἰ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν ἦν. Nur B hat den Artikel, aber wahrſcheinlich mit Recht, da V. 38. 39. 41. 44. 49. πατὴρ regelmäßig mit dem Artikel ſteht.

V. 43. Nicht nur lieben werdet Ihr mich, als wahre Gotteskinder, ſondern auch verſtehen. Aber weder das eine noch das andere iſt der Fall. Alſo — ſeyd Ihr nicht von Gott. — So wird V. 42. mit V. 44. durch V. 43. verknüpft. Die Frage giebt der Rede ein ἦθος, oder πάθος, wenn man will. Warum, ſagt ſelber, warum verſteht Ihr mich nicht? Ihr könnt nicht. Aber Ihr könnt nicht, weil Euch der göttliche Wille dazu fehlt, das ἐκ τ. θεοῦ εἶναι.

Von der gewöhnlichen Fassung, wonach auf die Frage *διὰ τί — ὅτι* als Antwort folgt, abweichend, verbindet de Wette beyde Sätze zu einer Frage, nemlich so: Warum verstehet Ihr meine Rede nicht (als die eines Gottesgesandten), daß (in Beziehung darauf, daß) Ihr mein Wort nicht vernehmen könnt? — Dieß ist aber weder an sich verständlich, noch grammatisch richtig. Die sehr bestimmte Frage nach dem Grunde *διὰ τί* fordert, *ὅτι* als Causalpartikel, also als Anfang der Antwort zu nehmen. So interpungirt schon Origenes [1]). Jesus erklärt auch sonst oft den Unglauben und Unverstand seiner Gegner aus ihrem Unvermögen, aber nicht dem natürlichen, sondern dem verschuldeten [2]), vergl. V. 46. 47. De Wette meint zwar, *ὅτι* sey der erklärende Erfahrungssatz für *διὰ τί*, so daß Jesus dieß sagen wolle: da er leider die Erfahrung mache, daß sie ihn nicht fassen könnten. Allein gerade das letzte war das Urtheil Christi, das erste seine Erfahrung. — Wenn aber Jesus nur sagen wollte: Ihr verstehet meine Rede nicht, weil Ihr nicht könnt, warum heißt es dann nicht kurz: *διὰ τί τὸν λόγον τὸν ἐμὸν οὐ γινώσκετε; Ὅτι οὐ δύνασθε.* Es entsteht also die Frage, ob *τὴν λαλιὰν γινώσκειν* und *ἀκούειν τὸν λόγον* einerley oder verschieden sey? Die Verwandtschaft von *γινώσκειν* und *ἀκούειν* liegt (s. V. 46. 47.) am Tage. *Ἀκούειν* ist das verstehende Hören und *γινώσκειν* das hörende Verstehen der Rede [3]). Aber hierin liegt doch ein Unterschied. Setzen wir *λαλιὰ* und *λόγος* gleich, so scheint das Verhältniß dieses zu seyn, daß das Nichtverstehen der Juden seinen Grund darin hatte,

---

1) Tom. 20. 18. erklärt er: *αἴτιον ἐστὶ τοῦ ὑμῖν μὴ γινώσκεσθαι τὴν ἐμὴν λαλιὰν τὸ μὴ δύνασθαι ὑμᾶς ἀκούειν τοῦ λόγου μου.* Eben so Cyrill.

2) In diesem Sinne sagt Euthym. *τὸ οὐ δύνασθε τὸ οὐ βούλεσθε σημαίνει νῦν.*

3) Origen. a. a. O. *τὸ μὲν ἀκούειν νῦν ἐπὶ τοῦ συνιέναι τάσσεσθαι τῶν λεγομένων, τὸ δὲ γινώσκειν ἐπὶ τοῦ καὶ ἀλαμβάνοντα συγκατατίθεσθαι, τῷ φωτὶ τῆς περὶ τῶν λεγομένων γνώσεως πεφωτισμένον.*

daß ihnen das göttliche, geistige Gehör dafür fehlte. Aber sind λαλιὰ und λόγος rein dasselbe?

Im classischen Sprachgebrauch ist λαλεῖν das Lallen, Lauten, das hörbare Sprechen an sich, λέγειν das Reden, das denkende Wortbilden. Eben so unterscheiden sich λαλιὰ oder λάλη und λόγος. Dem (unartikulirten) λαλεῖν der Hunde und Affen setzt Plutarch das menschliche φράζειν entgegen, λαλοῦσι μέν, οὐ φράζουσι δέ. Von Menschen gebraucht und ethisch, ist λαλιὰ das bloße Sprechen, das Geschwätz, ἀκρασία λόγου ἄλογος, wie es in der Platon. Definition heißt, nach Theophrast verschieden von der λογοποιΐα, der Fabeley, Zeitungsträgerey. Xenophon nennt Cyr. 1, 4. 1. das kindische Vielsprechen des Knaben Cyrus πολλὰ λαλεῖν im Gegensatz gegen das kürzere Reden des gereifteren. Ohne diese ethische Bedeutung wird λαλεῖν und λαλιὰ gebraucht von dem Sprechen, dem Gespräch an sich, ohne Rücksicht auf seinen Inhalt. So gebraucht es Lucian von der sprechenden Action des Tanzes de salt. 63. δοκεῖς ταῖς χερσὶν αὐταῖς λαλεῖν. Josephus de b. J. 2, 8. 5. von den Gesprächen der Essäer, τὰς λαλιὰς ἐν τάξει παραχωροῦσιν ἀλλήλοις. Dagegen hat λέγειν und λόγος eine so wesentliche Beziehung auf den Inhalt, den Gedanken, daß λόγος den Gedanken, den Begriff, ja die Vernunft selbst bezeichnet. Je nachdem λόγος im Gegensatz gegen ἔργον gedacht wird, λαλιὰ aber als λόγος λαλούμενος, treten die Worte in ihren Bedeutungen einander näher, so daß λαλιὰ im guten Sinne mit λόγος, dieses aber mit λαλιὰ im schlimmen Sinne gleichbedeutend werden kann. Der bibl. Sprachgebrauch unterscheidet sich von dem classischen wesentlich nicht, nur daß λαλεῖν häufiger von dem verständigen Sprechen, dem Aussprechen bestimmter Rede, der Verkündigung des Wortes gebraucht wird, und so nicht selten da steht, wo die classische Sprache λέγειν, ἐρεῖν, εἰπεῖν gebraucht. So wird besonders durch den synonymen Hebr. Parallelismus

λαλιὰ mit λόγος nicht selten rein gleichbedeutend, z. B. Hiob 33, 1. ἄκουσον τὰ ῥήματά μου, καὶ λαλιὰν ἐνωτίζου μου, und Ps. 19, 3. οὐκ εἰσὶ λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι, ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν. Allein immer bleibt auch im N. T. der ursprüngliche Unterschied. Matth. 26, 73. Mark. 14, 70. ist λαλιὰ die Aussprache, Joh. 4, 28. 29. λαλιὰ das unbestimmte Gerede der Frau, im Gegensatz gegen den bestimmten λόγος Christi. Matth. 9, 33. Luk. 11, 14. heißt es ἐλάλησεν ὁ κωφός, nicht ἔλεγεν, Jak. 1, 19. βραχὺς εἰς τὸ λαλεῖν, nicht λέγειν, 1 Kor. 14, 5. nicht γλώσσαις λέγειν, sondern λαλεῖν. Röm. 3, 19. ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, und ganz in der Ordnung ἐλάλησε — λέγων mit folgender bestimmter Rede, Matth. 14, 27. 23, 1. u. a. Sehr deutlich tritt der Unterschied hervor 1 Kor. 14, 9. ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον; vgl. V. 19. λόγους λαλεῖν, Worte aussprechen. Wie verhalten sich nun hier λαλιὰ und λόγος? Mit der Synonymie von γινώσκει und ἀκούειν ist auch die Synonymie von λαλιὰ und λόγος gesetzt. Synonymie aber ist keine reine Identität. Wie in dem γινώσκ. das ἀκούειν liegt und in diesem jenes, so ist auch in der λαλιὰ Christi als bestimmter Inhalt der λόγος, — die λαλιὰ ist der λαλούμ. λόγος, — in dem λόγος aber, sofern er hörend vernommen wird, ist die λαλιὰ mitgedacht. Joh. gebraucht in dem zweyten Satze λόγος, nicht λαλιά, um den eigentlichen, bestimmten Inhalt der λαλιὰ anzudeuten; und er gebraucht ἀκούειν, um die erste Bedingung des γινώσκειν, das geistige Vernehmen und Aufmerken auf den Inhalt der Rede auszudrücken. Die Unterscheidung zwischen λαλιά, Ton der Rede, Redeweise, und λόγος, Lehrinhalt, oder zwischen λαλιά, besondere Rede, und λόγος V. 31. Inbegriff der Lehre, finde ich weder durch den Zusammenhang, noch durch den Sprachgebrauch gehörig gerechtfertigt.

V. 44. Was Jesus bisher negativ gesagt hatte, daß die antitheokratische, antimessianische Gesinnung der Juden weder von Gott noch von Abraham seyn könne, erklärt er positiv: der Teufel, der Fürst dieser Welt, sey ihr Vater. Warum können sie das Wort Christi nicht hören und verstehen? Weil sie vom Teufel sind. — Nach BCDHLS, mehreren Minuskeln, Klemens, Herakleon, Origenes u. a. lesen Griesbach und Lachmann statt der recepta πατρός, τοῦ πατρός. Der Artikel wurde bey πατρὸς als vermeintlichem Prädicatbegriff leicht ausgelassen. Da aber der Teufel als der bestimmte Vater der Gegner (ὁ πατὴρ ὑμῶν) gedacht wird, so scheint der Artikel nothwendig. Oder bedeutet der Artikel, daß der Teufel objectiv als Vater charakterisirt wird, der seine Kinder in der Welt hat?

Es versteht sich, daß hier nur von einem sittlichen Verhältnisse die Rede ist. Aber es ist nicht das Verhältniß der Aehnlichkeit, sondern der Causalität, (ἐκ) gemeint. Der διάβολος ist auch nach Joh. das causale Princip des Bösen, des antitheokratischen Weltsinnes. Als Kinder des Teufels in diesem Sinne, wollen die Juden der Wahrheit nicht glauben, ja den heiligen Redner derselben sogar tödten. In beyden Stücken ist der Teufel Anfänger und Vorbild.

Zur Teufelskindschaft gehört des Teufels Willen, seine Begierden haben, und durch That realisiren als Werkzeuge desselben in der Welt. Dieß ist das θέλειν der Teufelskinder, ihr Wollen und Trieb. So ist der Grund des Nichtkönnens V. 43. das teuflische θέλειν. Das Präsens θέλετε ist in der Allgemeinheit des Satzes zeitlos zu nehmen. Jesus bezeichnet den feindlichen Charakter der Juden. Aber er hat dabey im Auge den gegenwärtigen Fall. Und so hebt er im Charakter des Teufels zweyerley hervor, den Menschenmord, und den Haß gegen die Wahrheit.

In welchem Sinne heißt es vom Teufel, daß er ein Menschenmörder von Anfang an gewesen und in der Wahr-

heit nicht bestehe [1])? Ueber den ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς gab es in der alten Kirche zwey Hauptmeinungen. Die meisten, wie Origenes, Chrysostomus, Augustin, Theophylakt, und das Scholion zu Codex g bey Matthäi, verstanden unter dem Menschenmord des Teufels von Anfang die Verführung der ersten Eltern zur tödtenden Sünde. Cyrill aber von Alexandrien [2]) bezog den ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς auf den ersten Menschenmord, Kainitischen Brudermord, nemlich so, daß die Juden durch Kain vom Teufel abstammen, ὃς πρῶτος ἀνθρώπων ἁπάντων ἐλέγχων μὲν οὐκ ἠγάπησε τὸν σωφρονιστήν, φθόνου δὲ καὶ φόνου καὶ δόλου καὶ ψεύδους καὶ ἀπάτης ἀρχὴ μετ' ἐκεῖνον ἐδείχθη τὸν Σατανᾶν, ὁ ἕπερ μὲν δικαίως ὀνομάζοιτο καὶ υἱός. Der Hauptgrund seiner Auslegung ist, daß er am Ende des Verses statt καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ las καθὼς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Verstand er nun unter dem πατὴρ αὐτοῦ den Teufel, so mußte er für den ἀνθρωποκτόνος und ψεύστης einen Satanischen Sohn haben. Dieser ist ihm Kain, der Vater oder das Urbild des ungläubigen Judenthums [3]). Außer diesen beyden Hauptauslegungen lernt man aus dem Scholion im Codex d bey Matthäi [4]) noch eine andere des Alterthums kennen, welche unter dem

---

1) Vergl. hier Dr. Nitzsch, über den Menschenmörder von Anfang Joh. 8, 44., in der Berl. theol. Zeitschrift Heft 3. S. 52 ff.

2) Comment. in Joannem p. 560. und Glaph. in Gen. lib. I. Opp. I. p. 18.

3) Epiphanius versteht gar unter dem teufel. Vater der Juden den zweyten Kain, den Judas Iscarioth, sich berufend auf 6, 70. S. Haer. 38. ed. Petav. Colon. I. p. 279 sq. — *Περὶ τοῦ Ἰούδα ἔλεγε τοῖς Ἰουδαίοις, ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται· καὶ ᾧ τις πείθεται, τοῦτον πατέρα ἔσχηκε καὶ ἀρχηγὸν τῆς αὐτοῦ πειθοῦς. φησὶν οὖν ὁ Κύριος· ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑμῶν, τοῦ διαβόλου, ἐστέ· ἐπειδὴ ἀντὶ τοῦ Χριστοῦ τῷ Ἰούδᾳ ἐπείσθησαν.*

4) Evang. Joan. Appendix N. 2. p. 371. Das Scholion ist aus Photius.

διάβολος den Antichrist, in welchem der wahre Teufel wohne, verstanden wissen wollte [1]). Euthymius aber stellt neben die Origeneische Auslegung die Cyrillische und verbindet beyde, nur wendet er die letztere anders. Nach der gewöhnlichen Lesart am Ende des Verses καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, bezieht er αὐτοῦ auf ψεῦδος, nicht auf ψεύστης, und versteht unter dem Menschenmörder von Anfang den Teufel selbst, sofern er den ersten Mord in der Welt angestiftet hat und der Vater der Lüge ist [2]).

Die neueren Ausleger folgen fast alle der Origeneischen Ansicht, und nur Wenige, wie Döderlein und Nitzsch, wenden sich zur Cyrillischen in der Form, in welcher sie Euthymius gegeben hat. Jene, die Origeneische, scheint auf den ersten Anblick viel für sich zu haben; zuerst im allernächsten Zusammenhange die scheinbar ausschließliche Beziehung des Folgenden auf die Lüge und List des Teufels bey dem Sündenfalle des ersten Menschenpaares, sodann aber einige ähnlich lautende und die geistige Beziehung von ἀνθρωποκτόνος rechtfertigende Stellen, wie Weish. 2, 24. Röm. 5, 12. 1 Joh. 3, 15., endlich auch das ἀπ' ἀρχῆς, ganz streng genommen. Der Zusammenhang aber fordert, unter dem Menschenmörder von Anfang den Teufel zu verstehen, so fern er den Kain zum Brudermorde, zum ersten Morde, anstiftete. Zweyerley ist es, was Jesus den Juden zum Vorwurf macht, und weßhalb er sie weder für Abrahams, noch für Gottes Kinder könne gelten lassen, sondern für Kinder des Teufels halten müsse, nemlich Mordlust im eigentlichen und strengen Sinne, und Wahrheitshaß, der Grund von jener.

---

1) Eine solche Erklärung deutet auch Cyrill an, aber er billigt sie nicht.

2) *Τὸν πρῶτον ἄνθρωπον κτείνας, τὸν Ἀδάμ. Αὐτὸς γὰρ αὐτῷ τὸν θάνατον προεξένησεν. Εἶτα καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν Ἄβελ ἀνελών· αὐτὸς γὰρ καὶ αὐτῷ τὸν ἀδελφὸν Κάϊν ἐπανέστησε κινήσας τῷ φθόνῳ.*

Indem er ihnen nun zeigen wollte, daß er ein Recht habe, sie Teufelskinder zu nennen, was anderes konnte er, wenn es ihm auf eine klare und bestimmte Vergleichung ankam, in dem teufelischen Vorbilde hervorheben, als eben jene Mordlust, jene uranfängliche ἀνθρωποκτονία im eigentlichen Sinne, und jenen uranfänglichen Haß gegen die göttliche Wahrheit? Allerdings war der Teufel, so fern er die Sünde in die Welt brachte und Eva und Adam dazu verführte, ein Menschenmörder im geistigen Sinne. Allein dieser Gedanke stört den Zusammenhang, weil von geistigem Morde in Beziehung auf Christus hier gar nicht die Rede seyn kann. Olshausen beschuldigt die von Nitzsch und mir vertheidigte Erklärung, „daß sie die Tiefe des Gedankens offenbar verflache." Aber nicht die sogenannte Tiefe gilt es, sondern die Wahrheit und Klarheit. Olshausen, voraussetzend, daß Jesus hier zu den gläubigen Juden spreche, welche wohl, indem sie in ihrem Scheinglauben dem heiligen Sinne Jesu entgegen waren, eine Art von geistiger Mordsucht hatten, aber daran, Jesum leiblich zu tödten, gar nicht denken konnten, sagt, die Origeneische Auslegung führe auf einen trefflichen Gegensatz zwischen dem geistigen Morde Adams und dem intendirten Morde des Erlösers, als des andern Adams, aus dessen Tode Leben und Seligkeit für Alle entquoll, während des ersten Adams Tod Verderben über das ganze Menschengeschlecht brachte. — Zu Röm. 5, 12 ff. läßt sich dergleichen bemerken, aber was soll das hier, wo die Vergleichung ganz wohin anders fällt, als auf Christus und Adam? Und wie läßt sich denken, daß Jesus die Gläubigen von V. 30. Teufelskinder genannt haben soll? Ich bleibe auch jetzt, nachdem mir der sel. Olshausen zur Seichtigkeit verleitende Furcht vor dem Tiefen vorgeworfen, bey der Warnung: Nur keine Tiefe auf Kosten der exegetischen Wahrheit und Einfachheit! — Die Vergleichung mit 1 Joh. 3, 12—15. unterstützt vielmehr unsere, als

die entgegengesetzte Auslegung. Denn offenbar vergleicht Joh. hier nur den subtilen Menschenmord durch Bruderhaß mit dem groben Brudermorde Kains, der eben in so fern ein Kind des Teufels war, ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, V. 15. aber am Schluß, καὶ οἴδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν, ist die Anspielung auf die Mosaischen Gesetze gegen den Todschlag unverkennbar, und πᾶς ἀνθρωποκτόνος beydes der Mörder im geistigen wie im bürgerlichen Sinne. Daß endlich ἀπ' ἀρχῆς die Uranfänge der menschlichen Geschichte überhaupt bezeichnen könne, wo jener erste teuflische Menschenmord geschah, leidet keinen Zweifel. — Wie die Juden, weil sie die Wahrheit nicht liebten, Jesum tödten wollten, der doch die Wahrheit redete, so heißt es nun auch hier vom Teufel: καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Gewöhnlich sagt man, Jesus spiele hier auf den Fall des Teufels an, der ursprünglich ein guter Engel gewesen, einst aber aus Neid oder Wollust oder Stolz und Ungehorsam von Gott und seiner eigenen guten Natur völlig abgefallen sey [1]). Aber οὐχ ἕστηκεν ist nur der Form, nicht seiner Bedeutung nach Perfectum und kann nicht übersetzt werden: er stand nicht fest, bestand nicht? Man beruft sich zur Rechtfertigung auf Röm. 5, 2. 1 Kor. 16, 13. Aber gerade das Gegentheil lehren diese Stellen. Sowohl hier,

1) Vergl. 2 Petri 2, 4. Jud. V. 6. Der Jüdische Monotheismus konnte ein von Natur und Ursprung böses Grundwesen, wie der Persische Ahriman war, nicht in sich aufnehmen. Die rein monotheistische Erzählung von dem menschlichen Sündenfall in der Genesis war und blieb der Kanon für die spätere Jüdische Lehre vom Teufel und mußte als Parallele für die Geschichte des Teufels nothwendig zu der Annahme führen, daß, wie der Mensch ursprünglich gut gewesen, nachher aber gefallen sey, so auch der Teufel. Ueber die verschiedenen Vorstellungen von dem Falle des Teufels und seiner Engel in der alten Kirche s. Münschers Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2. §. 122. und Keilii Opusc. acad. Vol. II. p. 566 sqq.

als in allen übrigen neuteſtam. Stellen, wo es vorkommt, Matth. 12, 46. (47.) 20, 6. Mark. 9, 1. 11, 5. Luk. 8, 20. Joh. 1, 26. 3, 29. (18, 28.) AG. 1, 11. 7, 33. Röm. 11, 20. 1 Kor. 7, 37. 2 Kor. 13, 1. u. a. hat nach echt Griechiſchem Gebrauch [1]) das Perfectum ἑστηκα die Bedeutung des Präſens, ich habe mich geſtellt, ich ſtehe, und das Plusquamperfectum die des Imperfectums, ich ſtand. Da nun in unſerer Stelle eine Ausnahme von der Regel auf keine Weiſe begründet werden kann, ſondern im Gegentheil das folgende, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ, den regelmäßigen Gebrauch des ἑστηκεν vorauszuſetzen ſcheint: ſo muß die gewöhnliche Auslegung verlaſſen, und der Satz ſo verſtanden werden, wie ihn ſchon Euthymius [2]) verſtanden zu haben ſcheint, nämlich von dem ἰδίωμα des Teufels, in der Wahrheit nicht zu beſtehen, ſondern im ſteten Abfallen von derſelben und in einem unaufhörlichen Lügen und Negiren der Wahrheit begriffen zu ſeyn. Läßt man dieſe Auslegung gelten, ſo verſchwindet die Schwierigkeit in dem folgenden ὅτι und ἔστιν von ſelbſt. Der Teufel, will Jeſus ſagen, ſteht, beſteht nicht in der Wahrheit, (er fällt immer von ihr ab,) eben weil die Wahrheit nicht in ihm iſt, nicht zu ſeinem Weſen, Begriff (ſeinen ἰδίοις) gehört. Die Lüge iſt ſo ſehr ſeine Natur, daß wenn er die Lüge redet, dieß zu ſeinem eigenſten Weſen gehört; denn ein Lügner iſt er (von Natur), der Vater der Lüge, oder der Lügner. Das innere, logiſche Verhältniß der beyden Sätze ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἑστηκεν und ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ iſt dieſes, daß in dem erſteren Satze die Wahrheit, ἡ ἀλήθεια, objective gemeint iſt, das Ewige, Göttliche, als Gegenſtand oder Inhalt der Erkenntniß und des Handelns,

1) Buttmanns ausführl. Gr. Sprachlehre 2. S. 157 f.

2) Οὐκ ἐμμένει, τ. ἐ. ἐν τῷ ὀρθῷ βίῳ οὐκ ἀναπαύεται, ἀλλὰ μισεῖ τὴν τοιαύτην πολιτείαν.

in dem zweyten Satze aber der innere Wahrheitssinn, ἀλήθεια, als die wesentliche Bedingung, die Wahrheit außer uns zu suchen und festzuhalten. Die entgegengesetzte Auslegung von dem factischen Falle des Teufels kann, zumahl wenn sie sich von der Furcht vor Manichäismus [1]) ängstigen läßt, sich mit dem ὅτι und ἔστιν kaum anders helfen, als entweder durch die Behauptung, ὅτι sey hier nicht aitiologisch, sondern syllogistisch, und stehe für διὸ oder διὰ τοῦτο, wogegen aber das offenbar parallele und aitiologische ὅτι am Schluß des Verses spricht, oder indem sie sagt, es sey hier, wie Piscator sich ausdrückt, ein argumentum ab effectu. Das Letztere wäre in diesem Falle noch das Beste. Denn gesetzt, daß hier auf den Fall des Teufels angespielt wird, so will ja Jesus nur so viel sagen, jener Abfall lasse sich daraus erklären, daß der Teufel als ein freyes Wesen die Wahrheit nicht stark genug geliebt und festgehalten habe. Aber wie gezwungen ist dieß!

Eine eigenthümliche Schwierigkeit bietet der Schluß des Verses καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ dar. Die Lesart ist unzweifelhaft. Zwar läßt Origenes ein Mahl καὶ aus, Cod. 157. Corb. Foss. haben ὡς καί, andere καθὼς καὶ Ver. Verc. Mm. Colb. Rd. Cyr. Antioch. Ambr. Auct. quaest. N. T. Diese letztere Lesart beruht auf der Voraussetzung, daß der ἀνθρωποκτ. Kain ist. — Halten wir nun καὶ fest, so ist eine zwiefache Beziehung von αὐτοῦ denkbar, auf das nächste ψεύστης oder das entferntere ψεῦδος. Origenes, Euthymius, Theophylakt wählen die letztere Beziehung. Diese ist, wenn man auf Sinn sieht, die natürlichste. Sie setzt freylich voraus, daß τὸ ψεῦδος im Anfange des Satzes so stark durchtönt und im Sinne bleibt, daß es das αὐτοῦ gleichsam an sich

1) Herakleon legte die Stelle allerdings so aus, als sey die Lüge die ursprüngliche Natur des Teufels.

zieht. Dieß ist selten, aber unbedenklich. Dazu kommt, daß die Beziehung auf ψεῦδος durch das ψεύστης vermittelt und erleichtert wird, wiewohl ich nicht sagen möchte, es sey αὐτοῦ auf das in dem ψεύστης versteckt liegende ψεῦδος zu beziehen. Auch hat es keine Bedenklichkeit πατὴρ in der Bedeutung von Urheber mit Abstractis und Sachen zu construiren, vergl. Röm. 4, 12. Jak. 1, 17. — Grammatisch näher liegt freylich die von Meyer neuerdings empfohlene Beziehung auf ψεύστης. Allein auch diese hat ihre grammatischen Schwierigkeiten und läßt sich ohne Begriffsvertauschung nicht deutlich machen. Da ψεύστης zunächst Prädicat des Teufels ist, so muß man es in der Beziehung von αὐτοῦ darauf als abstracten oder collectivischen Begriff fassen, nemlich so: der Lügner schlechthin, oder die Lügenden insgesammt haben den Teufel zu ihrem Vater. Ich halte dieß für möglich, aber man kann zweifelhaft seyn, wo die Härte größer ist, bey dieser oder bey der Beziehung von αὐτοῦ auf ψεῦδος. Mir scheint die letztere immer noch die leichtere und richtigere.

Ganz verständlich wird die Stelle erst, wenn man erwägt, daß Jesus hier das Gute und Böse weniger in der ungleichartigen und stufenweisen Mischung unter den Menschen, als vielmehr im scharfen Gegensatz gegen einander in der Welt (dem κόσμος) und dem Reiche Gottes, in den Kindern des Teufels und den Kindern Gottes, weniger also nach relativen, als nach absoluten Verhältnissen betrachtet. Vergl. V. 43. 47., vorzüglich aber 1 Joh. 3, 7–10., wo Johannes diese Idee noch bestimmter entwickelt. Diese Ansicht kann, einseitig gefaßt, leicht mißverstanden und gemißbraucht werden, aber sie hat ihr Recht und ihren Grund in den Erscheinungen der sittlichen Welt, und in der richtigen Beurtheilung derselben vom Standpuncte der vollendeten κρίσις aus, auf welchem Jesus namentlich hier stehet. Es scheint freylich, als höbe diese kritische Ansicht, indem sie eine

unüberwindliche Kluft nicht nur zwischen dem Guten und Bösen in abstracto, sondern auch zwischen den Guten und Bösen in concreto befestigt, und die Mischungen und Stufen im wirklichen Leben nicht gelten läßt, die sittliche Freyheit auf, oder als mache sie den Gegensatz zu einem nothwendigen Gegensatz der Natur. Das ist aber keineswegs der Fall. Denn, obgleich dabey die zeitliche Genesis, Mischung und Entwicklung des Guten und Bösen in den Hintergrund tritt, so sind doch die Menschen nach Christus und Johannes nicht von Natur und ursprünglich so geschieden, die einen nothwendig in der tyrannischen Gewalt des Bösen, die andern in der mächtigen Hand Gottes und von ihm getrieben, sondern durch einen Act des sittlichen Willens *sind* oder *werden* sie zu jeder Zeit entweder das eine oder das andere *ganz*, nur nicht halb, weil es kein Mittelding zwischen Gut und Böse giebt.

V. 45. *Ἐγὼ δὲ* zu *ὅτι τὴν ἀλ. λέγ.* gehörig, ist ohne alle Anakoluthie emphatisch vorangestellt, im Gegensatz gegen den Teufel. So sehr, will Jesus sagen, seyd Ihr in der Gewalt jenes Lügenvaters, daß eben, weil ich die Wahrheit rede, die Euch verhaßte, Ihr mir nicht glaubet. In der That können sie nur nicht, weil sie nicht wollen. *Euthymius* ergänzt den Gedanken: *Εἰ μὲν ἔλεγον ψεῦδος, ἐπιστεύσατέ μοι ἄν, ὡς τὸ ἴδιον τοῦ πατρὸς ὑμῶν*, vergl. 5, 43.

V. 46. Um das Gegenbild des Teufels zu vollenden, zeigt Jesus, daß in ihm weder Sünde, noch Unwahrheit sey. Aber den unmittelbaren Zusammenhang mit V. 45. giebt *Euthymius* richtig so an: *Εἰ μή, διότι τὴν ἀλήθειαν λέγω, ἀπιστεῖτέ μοι, εἴπατε, τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας ὑπ' ἐμοῦ γενομένης, ἵνα δόξητε δι' ἐκείνην ἀπιστεῖν;* Er versteht also unter *ἁμαρτία* nach herrschendem Sprachgebrauche des N. T. die *Sünde* überhaupt. Eben so *Chrysostomus*, *Theophylakt* und

Ammonius[1]) in der Catene. Die Väter bestimmen den Zusammenhang genauer so: Jesus setze den einzig möglichen Fall, in welchem die Juden entschuldigt seyn könnten, ihm nicht zu glauben, wenn er ein Sünder sey. In diesem Falle dürften sie ihm sogar nicht glauben. Könnten sie ihn aber keiner Sünde überführen, so sey, da er sonst alle Zeichen wahrer Gottesgesandtschaft habe, ihr Unglaube teuflischer, grundloser Haß — gegen die Wahrheit selbst.

Diese Auslegung halte ich im Wesentlichen für richtig, und es ist zu verwundern, daß sie nicht von Anfang an mehr Eingang gefunden hat. Aber unter den Exegeten aus der Reformationszeit folgt ihr Niemand. Nachher finde ich sie nur bey Grotius, welcher bemerkt: si cui fides negetur, oportet eam negari, aut quia loquens indignus est, cui habeatur fides, aut quia res per se est incredibilis; priorem partem hic removet, nullius culpae me convincere potestis, und bey Semler. Erst jetzt scheint sie allgemeineren Beyfall zu finden, indem sie von Paulus, Olshausen, Tholuck, Meyer, Ullmann[2]) und de Wette vertheidigt wird.

In der That entspricht sie auch vollkommen so dem Sprachgebrauche, wie dem Zusammenhange. Ἁμαρτία ist im N. T. überhaupt und so immer bey Joh. die Sünde, niemahls die theoretische Abweichung von der Wahrheit, sondern immer die praktische Uebertretung des göttlichen Gesetzes. Wenn ἁμαρτία sonst in diesem Kap. V. 21. 24. 34. constant in dieser Bedeutung gebraucht wird, so ist ohne die zwingendste Noth unstatthaft, hier davon abzuweichen. Aber auch der Zusammenhang erlaubt keine andere

1) Dieser sagt: τοῦτο εἶπεν, ἵνα ἐκ τοῦ βίου καθαρότητος ἀνασκευάσῃ αὐτούς.

2) Die Sündlosigkeit Jesu. 4te Aufl. S. 65. und Polemisches in Betreff der Sündlosigkeit Jesu mit besonderer Beziehung auf Dr. Fritzsche und Dr. Strauß, in den theol. Studien und Kritiken. 1842. Heft 3. S. 640 ff.

Auslegung. Schon von V. 31. an liegt die Idee zum Grunde, daß, wie die Wahrheit von der Sünde befreyet, eben so die Sünde der Grund des Widerspruchs gegen die Wahrheit ist. Wie im Teufel die Sünde der Grund der Lüge und der Feindschaft gegen die Wahrheit, (V. 44.) ist, so in Christo die Sündlosigkeit der Grund seiner reinen Wahrheit. In dem Grade, in welchem Jemand sündigt, ist auch Irrthum in ihm, so wie umgekehrt auch der Sündlose das reinste und sicherste Organ der Erkenntniß und Mittheilung der Wahrheit ist. Fanden die Juden Sünde in Christo, so konnten sie auch nicht annehmen, daß Gott mit ihm sey, vergl. 9, 31., konnten ihn also auch nicht für den wahren Gottesgesandten halten, und durften ihm, sofern eben seine Wahrheit als Glaubenswahrheit nur im Vertrauen zu ihm erkannt werden konnte, kein Vertrauen schenken. Konnten sie ihn aber keiner Sünde zeihen, so hatten sie auch keinen Grund, ihm nicht zu vertrauen, nicht zu glauben, wenn er ihnen die Wahrheit sagte, wenn, was er ihnen verkündigte, nicht augenscheinlich Irrthum war, oder Widerspruch gegen das alttestam. Gotteswort. So hebt Jesus den zwiefachen Glaubensgrund bestimmt hervor, erstlich den subjectiven sittlichen, seine Sündlosigkeit, und das darauf gegründete persönliche Vertrauen, *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;* dann den objectiven theoretischen, die Widerspruchslosigkeit seiner Wahrheit mit dem alttestam. Worte. Man könnte sagen, wozu bedurfte es des ersten, da der zweyte zur objectiven Erkenntniß der Wahrheit Christi hinreichte? Allein Christus verkündigte eine Wahrheit, welche aus dem A. T. ohne persönliches Vertrauen zu ihm nicht erkannt werden konnte. Diese Wahrheit war, daß er der eingeborene Sohn Gottes sey, s. V. 25. 42., und in so fern der wahre Messias. Für diese Wahrheit enthielt das A. T. die Anfänge der Erkenntniß, die Weissagungen, denen die Erscheinung des Sohnes Gottes allerdings entsprechen mußte. Aber, daß er wirklich

der Sohn Gottes sey, in einem Sinne, in welchem die Weissagung es eben nur geahnet, nicht klar erkannt hatte, das konnte nur er selbst aus seinem innersten Selbstbewußtseyn bezeugen, und um dieses Zeugniß anzuerkennen, dazu bedurfte es des Vertrauens zu seinem reinen, heiligen Charakter.

In diesem Zusammenhange spricht Jesus die auffordernde Frage: Wer von Euch überführt mich der Sünde (überhaupt)? Ἐλέγχειν περὶ ἁμαρτ. ist, wie 16, 8. 9., die Ueberführung der Sünde, im Bewußtseyn des Sünders. Wie aber ist dieß hier zu verstehen? Meint Jesus die Unmöglichkeit schlechthin, ihm Sünde nachzuweisen? Behauptet er also seine absolute Sündlosigkeit?

Der Ausdruck lautet zunächst auf die Unnachweislichkeit kundbarer Sünde, also der Thatsünde. Nur von einer solchen konnten Andere, konnten die Gegner Kunde haben und Nachweisung geben. In der That mußte den Juden, um Jesu ihr Vertrauen zu schenken, hinreichen, wenn sie ihn in seinem öffentlichen Leben, seinem Beruf als tadellos kannten. Aber nur, wenn ihnen das ganze öffentliche Leben Jesu als fleckenlos erschien, konnten sie ihm durchaus vertrauen. Unstreitig mußten die Juden jene Aufforderung in diesem Sinne nehmen. Darin lag nun schon sehr viel. Ein ganzes öffentliches Leben ohne Tadel ist etwas Seltenes, aber es ist nichts Einziges [1]), wie es dem Sohne Gottes, dem μονογενὴς zukommt, es ist nicht Sündlosigkeit schlechthin. Diese umfaßt in ihrem strengen Sinne auch die Freyheit von der verborgenen Sünde, in Gedanken und Neigungen; kurz den heiligen Wandel, die durchaus heilige Gesinnung vor Gott, dem Allwissenden. Ihm Sündlosigkeit in diesem Sinne zu bezeugen oder das Gegentheil,

1) Fast mehr bezeugt Xenophon vom Sokrates Memor. 1, 1. 11.: οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν, οὔτε λέγοντος ἤκουσεν.

dazu konnte Jesus die Gegner nicht auffordern, überhaupt keinen Menschen; nur Gott und das eigene Gewissen konnten ihm darüber Zeugniß geben. Unmittelbar also liegt in dieser Stelle nicht der Ausdruck der schlechthinnigen Sündlosigkeit. Um so weniger, da selbst, was die kundbare Thatsünde betrifft, die Unfähigkeit der gerade gegenwärtigen Juden, ihm solche nachzuweisen, nicht ausschloß, daß es Andere konnten, näher stehende, aufmerksamere, strengere. Mittelbar aber drückt die Frage allerdings die Sündlosigkeit Christi im strengen Sinne aus, eben als Ausspruch seines sittlichen Selbstbewußtseyns, seines Gewissens. Vermöge seines Gewissens konnte der Herr, der nirgends den äußeren Schein suchte, der wohl wußte, was die Sünde im Menschen ist, daß die Thatsünde nur die Erscheinung des inneren Sündenlebens ist, und daß wer ohne menschlich nachweisliche Sünde ist, darum noch nicht so rein ist, daß er unbedingtes Vertrauen verdient, — vermöge dieser Einsicht in das Wesen der Sünde, konnte der gewissenhafte Christus die Aufforderung nur wagen auszusprechen, wenn er sich auch vor Gott wirklich rein von Sünde wußte. Diese Voraussetzung ist das wahre apologetische oder, wenn man will, dogmatische Gewicht der Stelle. Schon in dem Joh. Begriff des Menschgewordenen Logos liegt diese Voraussetzung. Und wenn Jesus 10, 30. 32. erklärt, daß er Eins sey mit dem Vater, 8, 29. aber, daß er allezeit thue, was Gott wohlgefällig sey; wenn Joh. ihn den Heiligen Gottes, den Gerechten und Reinen schlechthin nennt, vergl. 1 Joh. 3, 3 und 5., so können wir um so weniger zweifeln, daß Joh. die Frage eben als Ausdruck davon verstand, was er 1 Joh. 3, 5. von Christo sagte, ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι.

Es ist hier nicht der Ort, den Einwurf, daß Jesus Matth. 19, 17. das Prädicat des schlechthin Guten von sich ablehne, zu erörtern. Gesetzt, diese Erklärung Christi stände mit dem exegetischen Ergebnisse aus unserer Stelle wirklich

in Widerſpruch, was wir aber nicht zugeben [1]), ſo könnte dieſes doch nicht harmoniſtiſch, ſondern nur dadurch wahrhaft widerlegt werden, daß gezeigt würde, ſo Sprachgebrauch wie Zuſammenhang widerſpreche unſerer Auslegung. In der That iſt nun auch unſere Stelle von jeher häufig, ja am häufigſten, ſo ausgelegt worden, daß Jeſus eben nur auffordere, ihm einen Widerſpruch gegen die Wahrheit, eine Abweichung von derſelben nachzuweiſen. Der Zuſammenhang, meint man, geſtatte nicht, ἁμαρτία von der Sünde überhaupt, ſondern nur von der Abweichung von der Wahrheit, dem Irrthume oder der beſonderen Sünde in der Verkündigung der Wahrheit, alſo dem Betruge, der Täuſchung, der Lüge zu verſtehen.

Schon Origenes neigt zu dieſer Auslegung, indem er erklärt: Ὁ λόγος, ἐπὰν τρανῶς αὐτοῦ παριστάνῃ τὸ βούλημα, ὡς μηδαμῶς ἀντιλέγειν δύνασθαί τινα τῶν ἀκουόντων, καὶ ταῦτα ἂν λέγοι δυσωπῶν τοὺς μὴ συγκατατιθεμένους· ὅτι εἰ μὴ ἐλέγχετε τὰ λεγόμενα ἡμαρτημένα, ἀπαιτεῖσθε ἂν εὐλόγως ἤδη τὴν συγκατάθεσιν. Aber Origenes findet darin doch auch den Ausdruck der Sündloſigkeit Jeſu. Cyrill dagegen erklärt ausdrücklich, der Zuſammenhang verbiete, ἁμαρτία hier von der Sünde zu verſtehen; da die Juden hätten ſagen können, ſie hielten ihn allerdings für einen Sünder, einen Gotteslaſterer und Sabbatsſchänder, ſo könne ἁμαρτία nur von dem ψεῦδος verſtanden werden. Εἰ γὰρ οὐδέπω, φησίν, ἐλέγχομαι ψεύστης, τοῦ δὲ χάριν ἀπειθεῖν ἐγνώκατε τῷ διὰ παντὸς ἀληθεύοντι, λέγοντί τε πάντως, ὅτι πατρὸς ἐξέφυν, καὶ ὅτι τὸ ψεῦδος οὐκ οἶδα. Im Weſentlichen eben ſo erklären die Stelle Calvin, Beza, Bengel, Wolf, Kypke, Morus, Kuinöl, Fritzſche [2]) u. a. Einige von dieſen nehmen ἁμαρτία

1) Vergl. Ullmann, die Sündloſigkeit Jeſu, S. 153 ff.
2) Chr. Fr. Fritzsche de ἀναμαρτησίᾳ Jesu Chr. Comment. Part. post. 2. p. 8.

schlechthin für Irrthum, Andere aber in der Bedeutung von Trug, fraus. Fritzsche namentlich erklärt die Stelle so: Quis vestrum convincit me peccati, nempe quo mendacium pro divina veritate venditarim, ergo fraudis, qua divinam veritatem in mendacium converterim? Si autem amota fraude verum loquor, cur mihi fidem denegatis? Diese Erklärung nähert sich der unsrigen, indem sie unter ἁμαρτία die Sünde gegen die Wahrheit versteht. Lampe verbindet den Begriff des Irrthums und der Sünde, indem er sagt: ἁμαρτία hic latissime est accipienda pro quocunque defectu morali, etiam levissimo, nec solum pro vitio in factis, sed etiam pro errore in verbis, ut Ps. 59, 13. (12.)

Allerdings wird ἁμαρτία bey den Classikern von jedem Fehl, auch dem Irrthume gebraucht. Aber unter den Stellen, welche Kypke dafür beybringt, sind doch mehrere, wo der Begriff des Irrthumes erst durch das beygesetzte τοῦ ἀληθοῦς oder τῆς ἀληθείας näher bestimmt wird, z. B. Lucian. de conscr. hist. p. 665. Dionys. Hal. Ant. 2. p. 103. u. 133. Im N. T. aber kommt ἁμαρτία nie schlechthin in der Bedeutung von Irrthum vor. Joh. namentlich unterscheidet so im Evangelium, wie in seinem Briefe bestimmt ψεῦδος und ἁμαρτία. Gerade, weil ψεῦδος bey ihm unstreitig eine ethische Seite hat, ist um so weniger wahrscheinlich, daß er ἁμαρτία ohne alle nähere Bestimmung hier, ganz singulär, für ψεῦδος gebraucht haben sollte. Will er die ethische Seite im ψεῦδος, die Sünde wider die Wahrheit, die Lüge, den Trug ausdrücken, so gebraucht er δόλος 1, 48., oder ἀδικία 7, 18. Fritzsche hätte also nachzuweisen gehabt, warum Joh. hier gerade ἁμαρτία gebraucht. Lampe hat Recht, daß die ἁμαρτία auch den Irrthum umfaßt, aber nur in sofern er eine Sünde ist. Ps. 59, 13. beweist nicht, daß ἁμαρτία auch Irrthum an sich seyn könne, denn dort steht ἁμαρτία στόματος, und dieß ist nach dem Zusammen-

hange nicht Irrthum, sondern Meineid und Trug. Indessen könnte der Zusammenhang zwingen, von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes ἁμαρτία abzuweichen. Allein gerade das Gegentheil läßt sich erweisen. Gezeigt ist schon, wie der Zusammenhang den Begriff der Sünde nicht nur gestatte, sondern fordere. Wir können auch zeigen, daß der Begriff des Irrthums oder der Lüge im Zusammenhange ganz und gar unstatthaft sey. Wenn Jesus V. 45. sagt: Gerade, weil ich die Wahrheit sage, glaubet Ihr nicht, so wirft er damit den Juden den teuflischen Haß gegen die Wahrheit vor. Wie schwächlich, wenn er darnach gefragt hätte: Oder rede ich etwa Unwahrheit, Irrthum; könnt Ihr mir Irrthum oder Trug nachweisen? So würde Jesus haben fortfahren können, wenn er vorher gefragt hätte, warum sie nicht glaubten, wenn er die Wahrheit rede? Damit hätte er sein Wahrheit reden hypothetisch gesetzt, worauf schicklich die Frage etwa in dieser Form folgen konnte: Oder rede ich etwa die Wahrheit nicht, sondern Irrthum? Das wirkliche Verhältniß der Gedanken ist aber dieses: Ob Jesus die Wahrheit redet oder nicht, darauf kam es zunächst den Juden nicht an, sondern darauf, ob er sich vor allem als Messias rechtfertigen könne, dem sie vertrauen dürften. Diese Rechtfertigung lag für die Juden zunächst in den Werken, in den ἔργοις τ. θεοῦ. Wie er nun sonst positiv sagt: Wollt Ihr meinen Worten nicht glauben, so glaubt doch meinen Werken, so sagt er hier negativ: Ihr glaubet mir nicht, trotz dem, daß ich die Wahrheit rede; warum nicht? Könnt Ihr mir etwa, statt der ἔργα τ. θ., Sündenwerke nachweisen? Könnt Ihr dieß nicht, warum glaubt Ihr nicht, wenn ich doch die Wahrheit rede? — In diesem allgemeinen Gegensatze zwischen Lehre und Werken, welcher der Stelle zum Grunde liegt, kann der Begriff des Irrthums oder der Lüge nicht statthaft befunden werden. Auch Lampe's Verbindung des Begriffs der Sünde und des Irrthums läßt sich nicht rechtfertigen.

Nach der gewöhnlichen Lesart fährt Jesus fort, εἰ δὲ ἀλήθ. λέγω. Aber δὲ fehlt BCKL, so wie in mehreren Minuskeln und Uebersetzungen. Auch Origenes hat dasselbe nicht. Es scheint durch die Erklärung des vorangehenden ἁμαρτία von Irrthum entstanden zu seyn, als bestimmterer Ausdruck des Gegensatzes davon. Aber dieser Gegensatz findet eben nicht statt, vielmehr ist die Verbindung folgende: Wenn, keiner Sünde überführt, ich Wahrheit (ἀλήθειαν ohne Artikel, Wahrheit überhaupt, nicht die bestimmte, V. 45.) spreche, warum glaubt Ihr mir nicht?

Merkwürdiger Weise lassen D. 235. Mt. a* und Cant. diesen ganzen Vers aus. Dieß kann aber so vielen alten und guten Zeugen gegenüber, welche den V. haben, in Cod. D nur ein Schreibfehler seyn, wie Schulz bemerkt, ob homoioteleuton vgl. V. 45., da sich kein anderer Grund der Auslassung entdecken läßt.

V. 47. giebt den Grund des Unglaubens an, entsprechend dem V. 42. 43., indem der allgemeine Satz ὁ ὢν — — ἀκούει, auf die Juden bestimmt angewendet wird. Man kann auf diesem Standpuncte der κρίσις entweder nur ἐκ τ. θεοῦ oder ἐκ τ. διαβόλου seyn, vergl. 1 Joh. 3, 8. 9. Dort der Sinn für die göttliche Wahrheit, die ῥήματα τ. θ., hier der Widerspruch, der Haß dagegen.

V. 48. Widerlegung war den Juden eben so unmöglich, als Anerkennung. Also bedienen sie sich einer Schimpfrede: Sagen wir nicht treffend (καλῶς, s. 4, 17.), daß du ein Samariter bist, und hast einen Wahnsinnsteufel? — Samaritaner oder Kuthäer galten den orthodoxen Juden als Abtrünnige, als Ketzer und Erbfeinde des Jüdischen Volkes und Namens; noch jetzt gebrauchen die Juden Goim und Samariter synonym [1]). So ketzerisch, so unsinnig erschien ihnen der Vorwurf, daß sie Jesum, weil er

1) S. Wetstein und Lampe zu d. St.

sie nicht für echte Söhne Gottes und Abrahams anerkannt, einen Samariter schelten, und weil er sie Teufelskinder genannt hatte, zur Wiedervergeltung sagen, er habe einen Teufel.

V. 49. 50. Auf die Schmähung antwortet Jesus einfach: Ich habe keinen Teufel, die Dämonen ehren Gott nicht, ich aber ehre meinen Vater, indem ich sein Wort, seine Wahrheit verkündige (nach Euthym., indem er ihnen vorgeworfen, daß sie nicht aus Gott seyen, — was aber eine zu enge Beziehung ist,) — das ist kein dämonisches Werk. Statt daß Ihr mich nun als Verkündiger der Wahrheit ehren solltet, schmähet Ihr mich. Auf welcher Seite ist nun das Dämonische? Aber ich will meine Ehre gegen Eure Schmähung nicht weiter zu vertheidigen suchen; es giebt einen, der sie sucht und richtet zwischen mir und Euch, Gott, dem überlasse ich es. — In dieser Umschreibung ist eine gewisse Retorsion angedeutet, sie liegt in dem stark hervortretenden ἐγὼ V. 49. Schon Cyrill erkannte sie. Καὶ V. 49. stellt das contrastirende τιμῶ τὸν πατέρα μου und ὑμεῖς ἀτιμάζετέ με nur neben einander. Der Sinn des Contrastes ist: Obwohl er seinen Vater im Himmel ehrte, sagten sie doch, er habe einen Dämon. — Daraus, daß das brachylogische ὁ ζητῶν sich auf τὴν δόξαν μου zurückbezieht, schließt Meyer, auch κρίνων beziehe sich auf dieses Object, und zwar in der Bedeutung des an das Licht Bringens und entscheidend Rechtfertigens der Ehre. Allein, wo ist ein Beyspiel, daß κρίνειν δόξαν überhaupt vorkommt und so gebraucht wird? Κρίνων steht schlechthin in der gewöhnlichen Bedeutung des Richtens, nemlich im Streite zwischen Christo mit seinen Gegnern.

V. 51. Das Gespräch mit den Gegnern hat V. 50. eine Spitze erreicht, wo es abzubrechen scheint. So ist also wohl der neue Räthselspruch an Andere gerichtet, ermunternd an die Empfänglicheren vergl. V. 31., nach einer

Pause vielleicht [1])? Indessen fehlt jede Bezeichnung einer verschiedenen persönlichen Beziehung der Rede. Wenn nur noch eine Formel, wie *καὶ λέγει*, die neue Beziehung andeutete! Auch antworten V. 52. eben nur die Gegner wieder. Also scheint auch V. 51. an diese gerichtet zu seyn. Der Inhalt des Spruches setzt aber offenbar Gläubige voraus, die das Wort schon aufgenommen haben, *ἐάν τις τὸν λόγον τὸν ἐμὸν τηρήσῃ*. Was soll dieser Spruch (vgl. 5, 24. 11, 25. 26.) den Gegnern, den ungläubigen? In welcher Verbindung steht er mit V. 50.? Meyer bestimmt den Zusammenhang so: Die göttliche Entscheidung — wird faktisch erfolgen durch die Ertheilung des ewigen Lebens an die Bewahrer meines Wortes. — Aber dieß kann der Zusammenhang nicht seyn. Die entscheidende *κρίσις* Gottes zwischen Christo und den Gegnern, zeigte sich nicht bloß in der Lebensertheilung an die Bewahrer des Wortes, sondern auch in der Bestrafung der Verächter desselben. Wie nun? Die Rede ist allerdings an die Gegner gerichtet, aber nicht als unmittelbare Fortsetzung von V. 50., sondern als Abschluß der Gedankenreihe, welche V. 31 u. 32. anfängt. Was Jesus dort den Gläubigen gesagt hatte, war Veranlassung zum Streit mit den Gegnern geworden. Jetzt am Schlusse wiederholt er gegen diese wesentlich denselben Gedanken mit entschiedener Versicherung seiner Wahrheit. Er drückt ihn aber anders aus, mit Beziehung auf den Gegensatz V. 24. Dort hatte er gesagt, wer nicht glaube, werde in seinen Sünden sterben; hier erklärt er, wer sein Wort nicht bloß höre, sondern bewahre, werde den Tod gar nicht sehen.

Θεωρεῖν oder *ἰδεῖν τὸν θάνατον* Luk. 2, 25. (vergl.

---

1) Vergl. Cyrill: *Περιττὸν ἀποφαίνει τὸ καὶ μακρὰς ἀντεπάγειν τὰς ἀπολογίας τοῖς εἰωθόσι φιλοψογεῖν. Ἀποκλίνει γὰρ ἐφ' ὃ περ ἦν ἀναγκαῖον, τὸ κωλεῖσθαί φημι διὰ πίστεως εἰς τὴν αἰώνιον ζωήν, μόνον δὲ οὐχὶ τὸ ἐρρῶσθαι φράσας τοῖς ἐξ ἁμαθίας λελυπηκόσι τέχνῃ τινὶ πάλιν τὸν οἰκεῖον ἀναμίσγει λόγον.*

Ps. 89, 49.) erklärt sich theils aus der dem Hebräer gewöhnlichen Personification des Todes, theils aus dem Gebrauch der Worte Sehen und Hören im Hebräischen für Erfahren. V. 52. haben wir den noch charakteristischeren Ausdruck *γεύεσθαι θανάτου*, vergl. Matth. 16, 28., eine im A. T. gar nicht, bey den Rabbinen aber häufig vorkommende Redeweise, טָעַם טַעַם מִיתָה, gustare gustum mortis [1]). Die Araber und Syrer gaben dem Tode einen Todeskelch [2]). Dem Schicksal, dem Unglück u. s. w. geben auch die Hebräer einen Kelch Matth. 20, 22., ob aber auch dem Tode, scheint nicht gewiß; selbst die rabbinische Formel *γεύεσθαι θανάτου* nöthigt nicht zu dieser Voraussetzung. Lag dieser das Bild des Todeskelches bestimmt zum Grunde, so würde es, wie im Arab. und Syr., deutlicher hervortreten. Obgleich *γεύεσθαι* mit dem Genitiv bey den Griechen häufig vorkommt von dem Erfahren, Versuchen einer Sache u. s. w., so ist ihnen doch die bestimmte Formel *γεύεσθαι θανάτου* fremd. Man hat wohl damit verglichen *γεύεσθαι τοῦ φόνου* Polyb. 30, 14. 15, 33., aber dieses Mordkosten, in der Bedeutung den Mord versuchen und liebgewinnen, ist sehr verschieden.

V. 52. u. 53. Der Räthselspruch des Herrn ist den feindlichen Juden wieder nicht verständlich. Und so entsteht ähnlich, wie V. 33., ein neuer Streit. Sie halten sich, obwohl sonst gewohnt, den Tod als Strafe der Adamitischen Sünde zu betrachten, an dem äußeren Schein, als schreibe Christus seinem Worte die Kraft zu, das natürliche Gesetz des Todes aufzuheben. So erschien ihnen der Ausspruch Unsinn, den sie leicht genug durch das Beyspiel Abrahams und der Propheten widerlegen zu können glaubten. Solchen Unsinn, meinen sie, kann nur vor-

---

1) S. Wetstein und Schöttgen zu Matth. 16, 28.

2) S. Gesenius zu Esaias 51, 17. und Rosenmüllers Repertor. 1, 131.

bringen, wen ein böser Geist treibt. Abraham ist gestorben und die Propheten sind gestorben, und Du sprichst, als könntest Du Deine Anhänger vor dem Tode bewahren. Du bist doch nicht größer, als unser Vater Abraham, der gestorben ist, sammt den Propheten; wozu machst Du Dich? Du sprichst ja, mochten sie hinzudenken, als wärest Du Gott, der allein so Menschen Unmögliches vermag. — Statt *γεύσεται*, lect. recept., liest Griesb. und eben so Lachmann *γεύσηται*, nach ACDKLS und mehreren Minuskeln, ferner Origenes u. Cyrill, offenbar grammatisch richtiger, und nach Analogie von V. 51. *θεωρήσῃ*. Σὺ vor *ποιεῖς* lassen ebenfalls beyde Kritiker mit Recht aus nach den Auctoritäten. Es bringt einen ungehörigen Accent in die Stelle, während der Hauptnachdruck auf *τίνα* liegt. — Statt des hinlänglich bezeugten *ὅστις* lesen nur D und Verc. *ὅτι*. Aber Schulz bemerkt, *ὅτι* plane ex more Joannis; sed *ὅστις* numquam in h. ev. cfr. Gersdorf. Beitr. p. 22. Allein Joh. gebraucht 1 Br. 1, 2. *ἥτις*, warum sollte er es nicht auch im Ev. gebrauchen? Dort, wie hier, setzt er es nicht schlechthin für *ὅς*, wie wohl Lukas thut, sondern ganz nach der Regel. Nicht als zufälliges Factum, sondern als wesentliches denkt er das Sterben Abrahams. Darum schreibt er nicht *ὅς*, sondern *ὅστις*[1]). Ὅτι, wenn es echt wäre, könnte nur so verstanden werden: Bist Du größer, als Abraham, sofern dieser gestorben ist, Du aber auch sogar die Deinigen vor dem Tode bewahren willst? Gersdorf's Erklärung: — weil er gestorben ist, sich nicht mehr verantworten kann, — giebt einen zu platten Gedanken und macht das folgende *καὶ οἱ προφ. ἀπέθ.* zusammenhangslos.

V. 54. 55. schließt sich die Antwort Jesu an *τίνα σεαυτὸν ποιεῖς* V. 53. unmittelbar an. Nicht ich selbst mache mich, sagt Jesus, zum Erlöser vom Tode, V. 51.,

---

1) S. Kühners ausführl. Gramm. 2. §. 781. 5.

nicht ich selbst lege mir eine solche δόξα bey, sondern der Vater, vergl. 5, 21 ff., von dem Ihr zwar sagt, er sey Euer Gott, aber (καὶ und doch) ohne ihn zu kennen, sonst könntet Ihr nicht so fragen, müßtet jene δόξα als die δόξα vom Vater anerkennen. Ich dagegen kenne ihn, so gewiß und wahrhaftig, daß, wenn ich das Gegentheil sagen wollte, ich Euch gleich ein Lügner seyn würde, vgl. V. 44. Aber in der That ich kenne ihn, und halte sein Wort, seine Wahrheit so, daß ich in keiner Art davon abweiche. Also ist auch vollkommen wahr, wenn ich sage, daß wer mein Wort bewahrt, den Tod nicht schmecken werde, und dadurch mich größer mache, als Abraham und die Propheten, welche dem Tode den Stachel nicht zu nehmen vermochten. Abraham selbst, den Ihr gegen mich anführt, hat mich für den größeren erkannt.

Dieß ist nach meiner Meinung der Zusammenhang bis V. 56. Auf diese Weise ist V. 54 und 55. unmittelbare Erwiederung auf die Frage V. 53., und zugleich vorbereitend auf V. 56.

Statt δοξάζω V. 54. (Cod. A und Veron.) lesen BD. 1. u. a. auch Origenes zwey Mahl δοξάσω. Johannes construirt sonst ἐὰν regelmäßig mit dem Conjunctiv. Diese Construction ist überhaupt herrschend im N. T. Bruder, *Ταμιεῖον*, notirt als Ausnahmen, aber meist in der varia lectio, nur folgende Stellen: Luk. 6, 34., wo handschriftlich δανείζετε, 11, 12., wo handschriftlich αἰτήσει, 19, 40., wo handschriftl. σιωπήσουσιν, Joh. 8, 36., wo handschriftl. ἐλευθερώσει, Röm. 14, 8., wo handschriftl. zwey Mahl ἀποθνήσκομεν, 2 Kor. 8, 12., wo handschriftl. ἔχει, Gal. 1, 8. wo handschriftl. εὐαγγελίζεται, 1 Thess. 3, 8., wo handschriftl. στήκετε, und 1 Joh. 5, 15., wo ἐὰν οἴδαμεν sicher ist. Unter diesen Stellen haben außer der unsrigen drey das Futurum, welches zur conjunctiven Bedeutung neigt. Von den Grammatikern wird bemerkt, daß die Schriftsteller der κοινὴ nicht selten ἐὰν mit dem Indicativ ge-

brauchen [1]). Möglich also, daß man die Unregelmäßigkeit δοξάσω durch δοξάζω corrigirte, aber eben so gut kann die später herrschende Unregelmäßigkeit durch Abschreiber in den Text gekommen seyn. Da nun sonst in der Regel bey Joh. der Conjunctiv nach ἐὰν sicher ist, so scheint es mir auch hier gerathener, δοξάζω als Conjunctiv festzuhalten. BD abc lesen nach Lachmann θεὸς ὑμῶν, aber nach Griesb. ACGKLMS. 1. 30. u. a., mehrere Uebersetzungen und Lat. Handschriften θεὸς ἡμῶν. Dieß wäre mimetisch und schicklich genug. Aber weil es eben deßwegen Correctur seyn kann, hat es Griesbach nicht aufgenommen, auch Lachmann nicht.

V. 55. ist τηρ. τ. λόγ., vergl. V. 51., nicht einerley mit τηρ. τ. ἐντολὰς 15, 10., sondern entspricht dem μένειν ἐν τῷ λόγῳ V. 31. Nicht die unpraktische, unlebendige Erkenntniß ist der Gegensatz, sondern die Abweichung von der Wahrheit. Dieß fordert der Zusammenhang.

Lachmann liest nach AD ὅμοιος ὑμῖν, nicht ὑμῶν, was B hat. Jenes ist nach dem herrschenden Sprachgebrauche des N. T., und insbesondere auch des Joh. 9, 9. 1 Br. 3, 2. das richtige.

V. 56. Vgl. über den Zusammenhang V. 54. Euthymius giebt denselben nur sehr ungenau so an: εἶτα καταπνεύζει καὶ ὅτι μείζων ἐστὶ τοῦ Ἀβραάμ. Chrysostomus meint, Jesus wolle hiermit den Gegnern zu Gemüthe führen, wie wenig sie ihrem Vater Abraham gleichen. Allein diese praktische Beziehung liegt zu fern.

Die erste Frage ist, was Jesus unter seinem Tage (τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν) versteht? Euthymius, dem Chrysostomus folgend, sagt ἡμέραν αὐτοῦ λέγει τὴν τοῦ σταυροῦ. Diese Erklärung hängt mit der typischen Beziehung des εἶδε κ. ἐχάρη auf die Opferung Isaaks, welche

1) S. Winers Gramm. S. 271. Lipsius de modorum usu in N. T. p. 31 sqq. Kühners Gramm. 2. §. 818. 1. Anm. 1.

bey den Vätern gewöhnlich ist, zusammen, ist aber augenscheinlich falsch. Verständiger ist die Auslegung, welche in der Lesart des Cod. 106* δόξαν statt ἡμέραν (Verherrlichungszeit) versteckt liegt. Aber allein richtig ist, die ἡμέρα Christi nach dem bestimmten, gleichsam technischen, rabbinischen (יְמוֹת מְשִׁיחָא) und neutestam. Sprachgebrauche (ἡμέρα Χριστοῦ), von der Zeit der Ankunft, Erscheinung, Gegenwart des Messias zu verstehen [1]). Im N. T. ist die ἡμέρα τ. κυρίου oder Χριστοῦ bey Paulus 1 Kor. 1, 8. 5, 5. 2 Kor. 1, 14. u. a. der Tag der Wiederkunft Christi zum Gericht, seine παρουσία, oder ἀποκάλυψις. In dieser eigenthümlichen apostol. Bedeutung kann der Ausdruck hier nicht gemeint seyn. Aber diesem besonderen apostolischen Gebrauche liegt der rabbinische Begriff der Ankunft oder Erscheinung Christi überhaupt zum Grunde; die Apostel trugen die Jüdischen Zeitbezeichnungen der Erscheinung Christi auf Erden überhaupt über auf die Wiederkunft. Von der Erscheinung Christi überhaupt aber wird der Ausdruck Luk. 17, 22. gebraucht. Je nachdem im N. T. der Tag Christi entweder vom Standpuncte der altteſtam. Weissagung, oder der ersten Erscheinung Christi gedacht wurde, ist er im ersten Falle die erfüllende historische Erscheinung, im andern Falle die Wiederkunft Christi. Hier kann, da von Abraham die Rede ist, nur der Tag Christi im ersten Sinne gemeint seyn, wie schon Cyrill sagt: ὁ τῆς ἐπιδημίας καιρός, oder ὁ ἅπας καιρὸς τῆς τ. Χριστ. παρουσίας, wie bey Theophylakt Einige sagen.

Ἰδεῖν τὴν ἡμέραν Χριστ. kann auch nach gewöhnlichem, neutestam. wie classischem [2]) Sprachgebrauch nichts anderes seyn, als den Erscheinungstag Christi erleben, erfahren, vergl. Luk. 17, 22.

1) S. Beresch. Rabba zu Gen. 41, 1. sect. 98. fol. 95. 4. Sanhedr. fol. 91. 2. Schabb. fol. 63.

2) S. Wetstein, Kypke, Raphel (annot. ex Polyb.) zu d. St.

Während die kirchliche orthodoxe Auslegung den indicativischen Satz auch indicativisch nimmt, und das Frohlocken und Sehen Abrahams als faktisch betrachtet, hat die Socinianische Exegese, um sich den Gedanken zu erleichtern, den Satz conditionell genommen, nemlich so: Abr. exultaturus fuisset, si vidisset diem meum, et si vidisset, omnino fuisset gavisurus [1]). Aber das heißt sich nicht nur von allem religiösen Räthsel, sondern auch aller Grammatik befreyen, — um am Ende eine ganz leere Tautologie zu bekommen. Nichts berechtigt, den Satz hypothetisch zu fassen, weder ganz, noch halb. Das letztere thut Tittmann, der so umschreibt: laetatus fuisset, si ei contigisset me viventem in his terris oculis videre, ut tum Judaei videbant; mente et animo videbat, exspectabat adventum meum, atque vel hoc ei magnam laetitiam creavit. In dieser Umschreibung ist die Willkühr fast ohne Grenzen, denn nach Belieben wird der Satz hypothetisch und nicht hypothetisch genommen, und ἰδεῖν bald von dem äußeren Sehen, bald von dem Sehen im Geiste. Wie die Socinianer, so setzt auch Tittmann ἵνα gleich mit ὅτι. Aber wenn es schon überhaupt bedenklich ist, beyde Partikeln zu verwechseln, so wird auch ἀγαλλιᾶσθαι nirgends mit ἵνα als Object oder Grund des Frohlockens, sondern mit ὅτι construirt Matth. 5, 12. Luk. 1, 47. 48. Apok. 19, 7. Kuinöl verkennt den Unterschied zwischen ἵνα und ὅτι nicht, aber er findet mit Grotius in ἵνα nur eine Prägnanz, wodurch ἀγαλλ. die Bedeutung des freudigen Wünschens bekomme. Richtig ist, daß ἵνα den Gegenstand der Freude als zukünftig darstellt. Aber eben deshalb muß es nach gewöhnlichem Joh. Gebrauche so genommen werden: Abraham frohlockte [2]), daß er meinen Tag sehen sollte, vergl. 1, 8. In diesem Sinne deutet

1) S. Wolf Curae zu d. St.

2) Ueber den Begriff von ἀγαλλ. s. 5, 35.

ἵνα bestimmt hin auf die Messianische Verheißung, welche Abraham empfing, Genes. 17. 18, 17 ff. 22, 16 ff. Auch wenn dort von dem Frohlocken Abrahams nichts angedeutet wäre, so verstand sich dieß doch von dem Vater des Volkes von selbst [1]), da die Verheißung, die er empfing, der größte Segen Gottes für ihn war. Aber, wenn es Genes. 17, 17., nachdem Abraham die Verheißung empfangen, daß ihm Gott von der Sara einen Sohn geben werde, — heißt: — da fiel er auf sein Angesicht und lachte, und Philo dieß so deutet: μειδῶν τῇ διανοίᾳ, πολλῆς καὶ ἀκράτου χαρᾶς εἰσοικισαμένης [2]): so lag in dem ἠγαλλ. nichts der Jüdischen Denkweise fremdes. Freylich bezieht sich die Verheißung Abrahams nicht unmittelbar auf den Tag Christi, aber sie enthält doch die ganze Zukunft des Volkes. So bildete sich in der Jüdischen Tradition und Apokalyptik, an Genes. 18, 17. (soll ich verbergen vor Abraham, was ich thun will?) anknüpfend, die Vorstellung, Gott habe dem Abraham schon die ganze Messianische Zukunft auch im Einzelnen geoffenbaret [3]). — Das Frohlocken Abrahams bezieht sich auf die Verheißung, nicht einer prophetischen Schauung des Zukünftigen, sondern der wirklichen Gegenwart desselben. Kann nun hiernach ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν nicht von dem πόῤῥωθεν ἰδεῖν Hebr. 11, 13. verstanden werden, sondern nur von dem, was Hebr. 11, 8. 13. das λαμβάνειν τὰς ἐπαγ-

1) So heißt es Sohar Num. fol. 61. col. 264. Illo tempore, (quo Abrah. ad verum Deum conversus est) gavisus est (חדי) Abrah., quod nomen divinum cognoscere ac percipere, ipsique adhaerere potuerit. S. Schoettgen zu d. St.

2) De mutat. nomin. §. 29. Vergl. Quaestiones in Gen. lib. 3. §. 55., wo Philo über dieselbe Stelle sagt: Jure autem risit exsultans de promissione, magna spe impletus, quod exspectata perficerentur.

3) S. J. A. Fabricius Cod. Pseudepigr. V. T. Vol. 1. p. 423 sqq. Beresch. Rabba Cap. 56. heißt es, Gott habe dem Abraham gezeigt den Bau, die Zerstörung und Wiederaufbau des Tempels; nach Vaikra Rabba hat Gott dem Abraham auch schon die Reihefolge der Weltreiche gezeigt.

γελίας genannt wird, so muß auch καὶ εἶδε (τὴν ἡμ. τ. ἐμὴν) καὶ ἐχάρη von dem Schauen der erfüllten Verheißung gedeutet werden. Nur so entsteht ein wahrer Gedankenfortschritt. Abraham im himmlischen Leben, als seliger Geist bey Gott, erlebte den Tag des Herrn und freuete sich der Erfüllung vom Himmel herab, vgl. Luk. 16, 19 ff. Matth. 8, 11. 22, 32. Christus, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ 3, 13. weiß dieß; es war ein natürlicher Schluß aus der lebendigen theokratischen Gemeinschaft Himmels und der Erde. In dieser Gemeinschaft erleben, schauen die Himmlischen alles, was auf Erden geschieht, vergl. 1 Petri 1, 12. Luk. 2, 13 ff.

Dieser Auslegung aber des εἶδε κ. ἐχάρη widerspricht Olshausen. Außerdem, daß er fürchtet, der Ausspruch Christi V. 58. komme nach unserer Auslegung außer allem Zusammenhang mit V. 56., so werde, meint er, dieselbe auch durch die Präterita εἶδε καὶ ἐχάρη widerlegt; unsere Auslegung verlange Präsentia, während die Präterita deutlich anzeigten, daß hier von einem Schauen Abrahams in seinem irdischen Leben die Rede sey; kein äußeres leibliches Schauen, sondern ein heiliger Moment im Leben Abrahams sey gemeint, wo er, wie Johannes nach der Apokalypse, die letzte Zeit der Offenbarung Gottes in Christo verwirklicht schauete [1]), so trete auch V. 58. in einen nothwendigen Zusammenhang mit V. 56., indem der Ausspruch Christi von seiner Präexistenz die Erklärung enthalte, daß Abraham ihn schon schauen konnte.

Dagegen bemerken wir: 1. εἶδε κ. ἐχάρη bezieht sich auf das Factum der Erscheinung, Sendung Christi, womit für Abraham der Tag Christi anbrach. 2. Olshausen

1) So von dem visionären, prophetischen Schauen verstehen εἶδε Bengel, Semler; die Kirchenväter aber bestimmter von dem typischen Schauen Christi in Isaaks Opferung. Aber Origenes deutet Tom. 20, 33. die Stelle von dem unsterblichen Lebenszustande Abrahams.

nimmt ἠγαλλ. und εἶδε als zwey verschiedene Momente, aber wenn auch der zweyte nur eine prophetische Schauung ist, wie soll man ihn von dem ersten historisch unterscheiden und nachweisen? Verhalten sich beyde Momente wie Verheißung und Erfüllung, so kann der zweyte nicht wieder eine prophetische Vision seyn. — Br. Bauer[1]), der das Interesse hat, dießmahl Olshausen beyzustimmen, meint, es liege eine Steigerung darin, daß Jesus, gleichsam seine Worte verbessernd, sagen wolle, es sey zu wenig gesagt, daß Abraham nur über das frohlockt hätte, was er in ferner Zukunft sehen sollte, nein, sein Frohlocken über das Ferne sey zur Freude über die Anschauung des Wirklichen und Gegenwärtigen schon in der Vergangenheit gesteigert gewesen. Dieß sey, sagt Bauer, überhaupt die Art der prophetischen Anschauung, das Zukünftige als Gegenwärtiges zu sehen. — Allein, wenn dieß ist, so läge in ἵνα ἴδῃ das Versprechen einer prophetischen Vision, was, so viel ich weiß, ohne Beyspiel wäre und ohne allen historischen Grund in der alttestam. Geschichte Abrahams. 3. In εἶδε liegt zwar mittelbar auch das Schauen Christi, aber unmittelbar drückt es das Schauen des Tages Christi, d. h. der Erscheinung Christi aus. Dafür kann V. 58. unmittelbar kein Erklärungsgrund seyn. Abraham konnte den präexistenten Christus schauen, daraus folgte aber nicht, daß er auch den Erscheinungstag desselben erleben konnte. V. 58. steht auch mit V. 56. überall nicht im unmittelbaren Zusammenhange, sondern die Erklärung Christi daselbst wird erst durch die Aeußerung der Juden V. 57. hervorgerufen, und ist der Fortschritt des Gedankens zu seiner Spitze.

V. 57. Die vielleicht absichtlich etwas dunkle Rede würde ein geneigterer Sinn verstanden haben. Aber als hätte Jesus gesagt, er habe Abraham gesehen, fragen die

1) S. Kritik S. 333.

Gegner nach ihrer Art: Noch nicht funfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen? Schon Chrysostomus las statt πεντήκοντα, τεσσαράκοντα, ob zuerst, ist nicht gewiß. Eben so Barb. 1. Mt. g. und einige Codd. bey Euthym. Daß aber diese ausgemacht falsche Lesart besonders durch exegetische Auctoritäten fortgepflanzt wurde, ist wahrscheinlich. Euthymius sagt, τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων τεσσαράκοντα γράφουσι, ὅπερ δοκεῖ ἀκριβέστερον. Die Lesart scheint der Betrachtung ihr Daseyn zu verdanken, daß, da Jesus damahls erst dreißig Jahre alt war, die Juden deshalb ihm leichter hätten vorwerfen können, er sey noch keine vierzig und wolle Abraham gesehen haben [1]). Das fünfzigste Jahr galt bey den Juden als der Schluß des männlichen Alters. Wie alt Jesus war, wußten die Juden nicht genau; sie schätzten ihn als einen Mann in den besten Jahren, in der Blüthe des Mannesalters, worin er auch war.

V. 58. Die thörichte Frage der Gegner treibt Christum zum höchsten Ausdruck seines Vorzuges vor Abraham. Feyerlich erklärt er: Wahrlich, wahrlich ich sage Euch, ehe Abraham ward (geboren wurde,) war ich. — Ueber εἰμὶ sind besonders seit Clericus [2]) alle strengeren Ausleger einig, daß das Präsens statt des Imperfects hier wie 15, 27. 1 Joh. 4, 17. 3, 5. einen aus der Vergangenheit fortdauernden Zustand bezeichne, vergl. Jerem. 1, 5. Psalm 90, 2. [3]). De Wette nimmt es vielleicht noch richtiger als zeitloses Präsens. Die unbefangene Exegese kann, je mehr sie wahrhaft philologisch verfährt, desto

1) Irenaeus adv. haer. 3, 22. ed. Massuet sagt: Hoc autem (πεντήκ.) consequenter dicitur ei, qui jam XL annos excessit, quinquagesimum annum nondum attigit, non tamen multum a quinquagesimo anno absistat. Ei autem, qui sit XXX annorum, diceretur utique: XL annorum nondum es.

2) Die Väter alle, und auch die protest. Ausleger vor Clericus, ohne Ausnahme legten auf das Präsens einen falschen dogmatischen Accent.

3) S. Winers Gramm. §. 41. 2. c.

weniger zweifeln, daß Jesus hier von seiner Präexistenz in demselben Sinne spricht, in welchem sie ihm Johannes 1, 1. 15. beylegt, vergl. 17, 5. Daß wenigstens ein Theil der Juden jener Zeit an die Präexistenz der höheren Messiasnatur (in dem Worte und in der Weisheit Gottes) glaubte, und dem präexistenten Messias alle Theophanien im A. T. zuschrieb, ist sehr wahrscheinlich [1]). Allein schon die Socinianer versuchten, das hierin liegende dogmatische Räthsel exegetisch, — nicht zu lösen, sondern zu durchhauen. Faustus Socin, und ihm folgend, Georg Enjedin [2]), Wolzogen, Schlichting u. a. erklärten und übersetzten so: Ehe Abraham Abraham wird, oder werden wird, d. h. der Vater vieler Völker, im mystischen Sinne der Verheißung (Röm. 4, 18.), bin ich oder war ich der Messias. Dieß ist die noch jetzt unter den Socinianern herrschende, man kann sagen, kirchliche Auslegung [3]). Jedermann aber sieht, daß darin auf die willkührlichste Weise γενέσθαι als Futurum, Abraham als Subject und Prädicat zugleich genommen, und dem wenn irgendwo so hier rein historischen Namen des Erzvaters ein emphatischer und mystischer Sinn aufgezwungen wird, der den Worten wie dem Zusammenhange völlig fremd ist. Das Unhaltbare dieser Auslegung einsehend, schlug Sam. Crell im 17ten Jahrhundert seiner Parthey vor, ἐγὼ εἰμὶ für eine nach der Analogie von V. 24. zu ergänzende Ellipse zu erklären und den Sinn so zu bestimmen: Ehe Abraham war, war ich in der Idee und im Rathschlusse Gottes zum Messias bestimmt. — Da die so gewonnene ideale Präexistenz ungleich vernünftiger zu seyn schien, als die reale persön-

1) S. Bertholdt's Christologia §. 25. und Gfrörer das Jahrhundert des Heils Bd. 2. S. 295 ff.
2) S. Lampe zu d. St. Faustus Socin. in s. Opp. Tom. II. p. 379. und 504 sqq.
3) Summa universae Theologiae Christianae secundum Unitarios. Claudiopol. 1787. p. 130.

liche, so fand diese Auslegung weniger sogar in der Socinianischen Parthey, als in der neueren protestantischen Kirche des 18ten Jahrhunderts, viel Freunde und Fortbildner. Schon Grotius redete ihr das Wort; mehr noch Wetstein, der, ob er gleich mit der orthodoxen Auslegung nicht ganz brechen wollte, doch zu Gunsten der Crellischen schrieb: desidero locum scripturae sacrae, ubi ἐγὼ εἰμὶ significat, ego eram, vel ego sum simpliciter. In einer etwas andern Form erscheint die Crellische Auslegung bey Dr. Paulus, der den Sinn so angiebt: Ehe Abraham in der Welt war, bin ich es, nemlich der Messias, oder der, auf dessen Geburtstag sich Abraham sehr gefreuet hat. — Aber in welcher Gestalt auch dieselbe erscheinen mag, sie kann noch weniger, als die eigentlich Socinianische dem Vorwurf der Willkührlichkeit entgehen. Denn ἐγὼ εἰμὶ darf hier eben so wenig elliptisch genommen werden, als πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι. Diejenigen Socinianer, welche beydes elliptisch nehmen, haben, rein hermeneutisch betrachtet, mehr für sich, als Crell mit der einseitigen Ellipse. Γενέσθαι giebt deutlich an, daß εἶναι hier der reine Begriff der Existenz ist. Ist V. 58. Antwort auf V. 57., und hoben die Juden V. 59. Steine gegen Jesus auf mit einigem Schein des Rechts, so muß in der Erklärung Jesu V. 58. etwas gelegen haben, was für die Juden den Schein einer übermenschlichen Erhebung hatte, vgl. 5, 18. 10, 30. 31. Vergebens sucht Dr. Paulus in dem Steine aufheben bloß einen symbolischen Ausdruck für δαιμόνιον ἔχεις und dergl. nachzuweisen. Kurz, rein exegetisch betrachtet ist die orthodoxe Auslegung der Stelle die allein haltbare. Die Dogmatik hat die Aufgabe, durch genauere Erörterung der neutestam. Lehre von dem Logos und dem absoluten Sohne Gottes den Begriff der persönlichen Präexistenz Christi im Zusammenhange des Christl. Glaubens denkbar zu machen.

V. 59. Wenn auch die Juden die Steine erst herbeyholen mußten, (vielleicht aber lagen einige Bausteine im Tempelvorhofe [1]), zur Androhung der Lapidardemonstration genug,) so hat doch Dr. Paulus kein Recht ἦραν zu übersetzen, sie trugen herbey.

Der gewöhnliche Schluß V. 59. διελθὼν bis οὕτως, der dem ἐκρύβη zu widersprechen, und aus Luk. 4, 30. und dem Anfang des folgenden Kapitels gemacht zu seyn scheint, wird von Griesbach als verdächtig mit Recht ausgestoßen. In Cod. D, Barb. 1., den Lat. Handschriften mit Ausnahme des Cod. Brix., bey Origenes, Cyrill und Chrysostomus, fehlen diese Worte ganz, in andern variiren sie sehr. Dazu kommt, daß man, wie es scheint, sehr früh, um das ἐκρύβη mit dem scheinbar widersprechenden καὶ ἐξῆλθεν in Uebereinstimmung zu bringen, einen wunderbaren ἀφανισμὸς Jesu annahm. Der unechte Schluß sollte das Wunderbare beym Weggehen recht hervorheben. Sind die Worte echt, wofür sie Dr. Paulus erklärt, so kann man sie zwar als nähere Bestimmung des Weggehens betrachten, aber ungefügig bleiben sie wegen des voraufgehenden ἐκρύβη immer. Die hier, wie z. B. noch Wolf, ein wunderbares Verstecken annehmen, sollten bedenken, daß schon Euthymius sich genöthigt sah, bey dem Wunder zu fragen: καὶ διατί οὐκ ἐξέλυσε αὐτῶν τὴν δύναμιν καὶ φανερῶς ἀνεχώρησε; — Seine Antwort aber, διότι οὐδ' οὕτως ἔμελλον πιστεύειν, läßt sich auch auf die völlige Zwecklosigkeit und somit Unwahrscheinlichkeit des versteckenden Wunders anwenden. — Jesus, das ist der einfache Hergang der Sache, verließ entweder sogleich und eilends (ἐν κρυπτῷ) den Tempel (ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν), oder er verbarg sich erst augenblicklich unter dem ihm günstigen Haufen, und ging dann, da die feindlichen Juden vielleicht aus Furcht vor

1) S. Lightfoot zu d. St.

dem schützenden Volke sich zerstreuet und entfernt hatten, ruhig und unangefochten aus dem Tempel. Weil die Rettung auf natürliche Weise durch die Vorsichtigkeit Jesu bewirkt wurde, so unterläßt Johannes, sein gewöhnliches οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ hinzuzufügen.

IX, 1. — X, 21.

Heilung eines Blindgeborenen am Sabbat, die gerichtliche Untersuchung des Wunders, Glaubensbekenntniß des Geheilten, endlich daran sich anschließende Unterredung Jesu mit den Pharisäern, den geistlich Blinden und falschen Hirten des Volkes.

V. 1 u. 2. Daß Jesus unmittelbar, nachdem er der angedroheten Steinigung entgangen war und den Tempel verlassen hatte, dem Blindgebornen begegnet sey, liegt nicht nothwendig im Ausdrucke. Aus dem παράγων ohne ἐκεῖθεν läßt sich dieß um so weniger schließen, da der vulgäre Schluß von 8, 59. unecht ist. Auf dem Tempelwege, wenigstens in der Nähe des Tempels scheint die Geschichte allerdings vorgefallen zu seyn. Da lagen und saßen die Kranken und Bettler, vergl. AG. 3, 1. 2. Nach V. 14. ist die Heilung an einem Sabbat geschehen. Hieraus läßt sich vermuthen, aber nicht mit Gewißheit schließen, daß das hier Erzählte an einem anderen Tage vorgefallen sey, als 8, 12 ff. Für einen Tag scheint, was Kap. 8 und 9. erzählt wird, zu viel und vielerley. Auch erscheint Jesus hier mit seinen Jüngern zu ruhig und verweilend, zu öffentlich und furchtlos, als daß er könnte unmittelbar vorher und zwar ohne seine Jünger den Tempel heimlich verlassen haben. So wird wahrscheinlich, daß die Heilung zu einer andern Zeit geschah, als Jesus eben mit seinen Jüngern ruhig und ungehindert den Tempelweg hinabzog. In diesem Falle wäre die Darstellung des Evangelisten allerdings nicht ohne Ungenauigkeit. Aber solche lose Anknüpfungen und ungenaue Orts- und Zeitbestimmungen fanden wir auch schon 6, 1. 7, 1. 8, 12. Indessen wäre

möglich, daß Johannes meinte, Jesus sey, als er schon nach der Flucht aus dem Tempel wieder ruhiger mit den Jüngern weiter ging, in der Stadt oder am Thore dem Blinden begegnet.

Der blinde Bettler mochte die Vorübergehenden anrufen, und klagend erzählen, daß er ein Blindgeborener sey. Der seltene Fall veranlaßt die Frage der Jünger V. 2. In ἵνα γεννηθῇ ist hier die Idee der Nothwendigkeit der göttlichen Ordnung oder Strafgerechtigkeit ausgedrückt, — daß er blind geboren werden mußte. Das Jüdische Vorurtheil, daß jedes Unglück und jede Krankheit im Einzelnen als Strafe der Sünde anzusehen sey, ist bekannt. Angeborene Krankheiten und Uebel, schloß man daraus weiter, müßten ihren Grund in irgend einer Sünde der Eltern, oder des Kranken selbst vor der Geburt haben. Daß Gott die Missethat der Eltern an den Kindern strafe und das Vergehen der Väter heimsucht an den Söhnen, am dritten und vierten Geschlecht, — lehrte das Gesetz (Exod. 20, 5. Deut. 5, 9.). Aber die Erfahrung und das Wort Gottes (5 Mos. 24, 16.) lehren auch, persönliche Schuld und Gesammtschuld des Geschlechtes unterscheiden. Es ist menschlicher Vorwitz und Härte, in jedem gegebenen einzelnen Falle den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel nachweisen zu wollen, und Unwissenheit, die rein natürliche Seite des Uebels zu verkennen. — Wie und in welchem Sinne fragen aber die Jünger, ob der Blindgeborne selbst etwa vor seiner Geburt gesündigt habe? Daß sie dabey nicht an die Seelenwanderung dachten, wie Beza, Grotius u. a. vermuthen, haben Lightfoot und Lampe hinlänglich gezeigt. Es ist wenigstens im hohen Grade zweifelhaft, ob der Glaube an die Seelenwanderung damahls schon unter den Juden populär gewesen sey [1]). Von dem Glauben der Juden jener Zeit an die

1) S. Lampe zu d. St. Gfrörer, das Jahrhundert des Heils

Präexistenz der Seelen an sich finden sich Spuren [1]); aber wo ist der sichere Beweis, daß damit die Vorstellung von der Präexistenz sündiger Seelen, oder von der Sünde und Schuld der präexistirenden Seelen verbunden war? Ohne diese Nebenbestimmung konnten die Jünger an die Präexistenz der Seelen nicht denken. Von der Vorstellung einer anticipirenden Bestrafung der Sünde, welche Tholuck hier vorauszusetzen geneigt ist, kann man sich, auch als einer rabbinischen Grille, keinen Begriff machen. Am sichersten ist, man erklärt die Frage der Jünger aus dem populären Vorurtheile jener Zeit, daß der Mensch schon im Mutterleibe sündigen und strafbar werden könne [2]). — Die Jünger waren zweifelhaft über den Fall; eins von beyden aber glaubten sie voraussetzen zu müssen. Euthymius, um die Jünger von einem so wunderlichen Vorurtheile zu befreyen, sagt, sie hätten gemeint: ἡμεῖς οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο δυνάμεθα λέγειν, παντελῶς ἐξαπορούμενοι. Aber dieß ist ganz ohne Grund.

V. 3. Jesus weist das vorwitzige Vorurtheilen und Fragen der Jünger dadurch zurück, daß er auf das der

---

Abthl. 2. S. 83 ff. Im Buche Sohar und dem B. Bahir wird die Seelenwanderung allerdings gelehrt. Origenes schreibt diese Lehre den Juden zu Comm. in Joan. Tom. 6. 7. p. 195. u. Tom. 19, 4. p. 170. ed. Lommatzsch, aber nur vermuthungsweise.

1) S. Lightfoot zu d. St. Keil opusc. acad. Pars 2. p. 666 sqq. Aber Buch der W. 8, 19. 20. ist nicht deutlich genug, um als Beweisstelle gebraucht zu werden. Merkwürdig ist Isidors v. Pelus. Erklärung in der Catene (s. Epist. 2. 272.) τίς ἥμαρτεν, οὗτος, ὡς φασιν Ἕλληνες, ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ὡς φασιν Ἰουδαῖοι;

2) Lightfoot führt zu dieser St. aus Sanhedr. fol. 91. 2. et Beresch. R. fol. 38, 1. (34, 12.) folgendes an: Antoninus (imp.) interrogavit Rabbi Judam, a quonam tempore incipit malus affectus praevalere in homine? an postquam exivit ex utero matris, an dum adhuc ibi est? Dicit ei R.: dum adhuc in utero est, (a tempore formationis ejus). Tum, inquit A., calcitrabit in utero matris et erumpet. Dicit R., hoc didici ab Ant. et consentit illud cum Gen. 4, 7. Vergl. auch Schöttgen.

Frage ungleich würdigere praktische ἵνα der göttlichen Liebe und Erbarmung aufmerksam macht. Nach ἀλλὰ denke man τυφλὸς ἐγεννήθη. — Wie aber kann Jesus sagen, jener ward blind geboren, damit die Werke Gottes an ihm geoffenbaret würden? — Euthymius antwortet richtig: οὐ κολαστικῶς, ἀλλ' οἰκονομικῶς. In der Oekonomie Gottes dient auch das Uebel den ἔργοις τοῦ θεοῦ, den Zwecken der höchsten Weisheit und Liebe. Eben so lehrt Paulus Röm. 5, 20. vergl. 6, 1. 2. 9, 17. 11, 25 ff. besonders V. 32 und 33. So ist ἵνα allerdings auch hier ein τελικόν, kein ἐκβατικόν, oder, wie Euthymius sich ausdrückt, δηλωτικὸν τοῦ μέλλοντος. Dr. Paulus aber verbindet ἀλλ' ἵνα mit dem folgenden Verse, für den Johanneischen Styl und Gedankengang viel zu gekünstelt und unklar. Τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ könnte allgemein von den Werken und Wirkungen Gottes in der Welt überhaupt genommen werden. Aber durch V. 4. bekommt der Ausdruck eine bestimmtere Beziehung auf die Gotteswerke Christi, die Gott ihm gegeben hat. Auch hier ist der Begriff nicht auf das Wunder zu beschränken, sondern allgemeiner zu fassen, wie 5, 20. 36.

V. 4. 5. Den Zusammenhang mit V. 3. bestimmen Kuinöl, Tholuck und Meyer so, daß Jesus durch V. 4 und 5. die etwaige Bedenklichkeit der Jünger über eine neue Heilung am Sabbat, V. 14., heben wolle. Aber näher liegt die Verbindung, daß die Vollbringung oder Offenbarung der Gotteswerke vorzugsweise sein Beruf sey. Daher vielleicht mit Nachdruck ἐμὲ δεῖ. — Die Lesart ἡμᾶς statt ἐμὲ scheint ihren Ursprung dem häufigen Gebrauch dieses Verses als einer allgemeinen Sentenz zu verdanken. Obwohl sie sich in zwey bedeutenden Auctoritäten (Cod. B und D, der δι' ἡμᾶς liest) findet, so ist sie dennoch wegen des Zusammenhanges unbedingt zu verwerfen. Die wahre Auslegung der in ihrer Bildlichkeit und bestimmten Beziehung auf Christus nicht

schwierigen Rede V. 4 und 5. scheint mir in der Mitte zu liegen zwischen der Art, wie Dr. Paulus, und der Art, wie Dr. Olshausen die Stelle faßt. Der erstere bezieht ἕως ἡμέρα ἐστὶν darauf, daß Jesus sich beeile, die Heilung zu vollbringen, so lange es noch Tageslicht sey, ehe die Abenddämmerung einbreche, da zur Heilung von Augenkranken das volle Tageslicht nöthig sey. Derselbe fügt hinzu, eine Wunderwirkung des bloßen Wollens Jesu habe auch bey Nacht vollbracht werden können u. s. w. Aber um nur dieß zu sagen, wäre insbesondere ἔρχεται νύξ, ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι mehr als zu viel und zu allgemein. Olshausen verlangt, daß die Begriffe ἡμέρα und νὺξ tiefer gefaßt werden, nemlich jenes von der Zeit der Gnade, welche damahls besonders bedingt war durch die Anwesenheit Christi, als des Lichtes der Welt, dieses nach Luk. 22, 53. von der Zeit, da die Finsterniß Macht hat. Nicht ohne Rücksicht nun auf den Wechsel von Tag und Nacht auch in der geistigen Welt, bestimmt er den Sinn so: Ich muß die Werke wirken, so lange das Gute die Vorherrschaft hat, es kommt nur zu bald die Zeit, da die Finsterniß Macht gewinnt und alle Wirksamkeit in geistlichen Dingen für eine Zeitlang hemmt. So lange ich noch in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt, fördere das Gedeihen alles Guten, verhüllt mich aber die hereinbrechende Finsterniß, (was zunächst beim Tode Christi geschah,) dann stockt dasselbe, bis meine belebende Kraft sich wieder wirksam zeigt. — Aber [1]) abgesehen davon, daß Johannes den Tod Christi vorzugsweise als die Epoche der größeren Wirksamkeit und Entwicklung der göttlichen Gnade betrachtet, so würde nach dieser Auslegung vor ἡμέρα und νὺξ der Artikel nicht fehlen dürfen. Auch würde Joh. nach seinem Sprachgebrauch nicht νύξ, sondern τὸ σκότος geschrieben haben. Tag und Nacht bezeichnen die begrenzte

1) Vgl. gegen Olshausen, Kling a. a. O. S. 671 f.

Zeit des irdischen Wandels, der irdischen Wirksamkeit Christi. Im Gefühle des nahebevorstehenden Todes sagt Christus: Es kommt auch für mich die Nacht, da (wie es heißt) Niemand wirken kann. Das Allgemeine des proverbiell populären νύξ, ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι übersehend, ist Olshausen auf eine falsche Tiefe gerathen. Im Zusammenhange mit V. 3. ist das Ganze so zu entwickeln: Der Blindgeborene ist von Gott an mich gewiesen, daß ich an ihm Gottes Werk vollbringe, offenbare. Hieran darf mich nichts hindern, um so weniger, da ich die Werke dessen, der mich gesandt hat, wirken muß, so lange Tag (für mich) ist; und auch für mich die Nacht kommt, wo Niemand wirken kann. Da (ὅταν, quando) [1]) ich in der Welt bin, bin ich der Welt Licht, dieß ist mein Beruf (1, 4.). Ich vollbringe also das Werk Gottes an dem Armen unverweilt [2]). — Daß φῶς εἰμὶ τ. κόσμου V. 5., (ganz wie

1) Bretschneider Lexic. man. sagt, quando h. e. quo tempore (nolo definire quam diu). Richtig schon Cyrill: Ἐπειπερ ἀφῖγμαι φωτίσων τὰ ἐν ἐνδείᾳ φωτός, δεῖ με καὶ τοῖς τοῦ σώματος τὸ φῶς μεταδοῦναι. — Man ist bisher durch das scheinbar analog liegende ἕως ἡμέρα ἐστὶν verführt worden, ὅταν in der Bedeutung so lange als zu nehmen. Es wäre dieß aber der einzige Fall im N. T., wo ὅταν wirklich so vorkäme, ja auch der einzige in der Gräcität überhaupt. Mit Recht erklärt Fritzsche Comment. Marc. p. 86., ὅταν sey hier, wie sonst oft causal, nicht quamdiu, was auch im N. T. ἐφ' ὅσον (χρόνον) oder ἕως ἄν seyn würde, sondern quando. So enthält V. 5. den Grund, warum Christus ohne Verweilen zur lichtgebenden Handlung übergeht.

2) Nach Br. Bauer a. a. O. S. 350. ist der ganze Ausspruch Christi V. 4 u. 5. nur Reflexion der Gemeinde und des Evangelisten, weil die Jünger ihn in diesem Mangel an Verbindung, in dieser Motivlosigkeit nicht hätten verstehen können. Aber die Verbindung fehlt nicht, auch wenn die Jünger den Herrn nicht an die Gefahr einer Heilung am Sabbat erinnerten. Christus dachte selbst an diese Gefahr. Die Reflexion des Joh., daß Christus, der nur heilte, um seine Herrlichkeit zu offenbaren, die Zeit benutzen mußte, ohne sich an beschränkende Hindernisse zu kehren, konnte Christus recht gut selbst machen, so daß sie auch den Jüngern verständlich war, da sie in dieser Zeit ihn schon oft hatten reden hören, daß seine Stunde nahe. Mochten sich auch die Jünger hierein schwer finden, die praktischen Folgerungen daraus konnten sie doch verstehen.

8, 12. auszulegen,) auf die eben zu verrichtende Heilung des Blindgeborenen anspiele, oder dadurch veranlaßt sey, ist sehr wahrscheinlich.

V. 6. Der medicinische Gebrauch des Speichels, besonders der saliva jejuna, in Augenkrankheiten ist im Alterthume bekannt [1]). Jesus scheint hier seine wunderthätige Kraft an ein scheinbar natürliches Mittel anzuknüpfen. Wer aber darum das Wunder selbst leugnen wollte, würde den Sinn des Evangelisten verfehlen, in dessen Darstellung nichts weniger liegt, als eine Entwunderung der Heilung [2]). Aber freylich ist schwer zu sagen, warum Jesus, da seine Wundermacht immer größer war, als jedes natürliche Mittel, sich hier eines solchen bediente. Es hat an sich kein Bedenken, anzunehmen, daß seine Wunderkraft sich in ein natürliches Mittel gleichsam hineinlegte. Aber das hier gebrauchte Mittel ist sehr wenig natürlich. Von dem medicinischen Gebrauch des Speichels bey gewissen Augenkrankheiten (der lippitudo, nach Plin. H. N. 28, 7.) hört man häufig; aber die Bestreichung der Augen mit Koth aus Speichel kommt nur selten vor. Serenus Samonicus (ein Arzt unter Caracalla) sagt: si tumor insolitus typho se tollat inani, turgentes oculos vili circumline coeno! — Die Hauptsache aber ist, daß, wenn das natürliche Mittel wesentlich zur Aeußerung der Wunderkraft Jesu gehörte, nicht zu begreifen wäre, warum er sich namentlich bey Augenheilungen nicht immer desselben bediente. Er thut es, Mark. 8, 23., aber Matth. 20,

---

1) S. Lightfoot, besonders aber was Wetstein zu d. St. aus Plin. H. N. 28, 7. Suet. Vespas. 7. Tacit. Hist. 4, 81. darüber gesammelt hat.

2) Andere meinen, seltsam genug! — Jesus habe sich dieses Mittels nur deßhalb bedient, um zu zeigen, wie eitel und thöricht die Satzung der Pharisäer sey, welche das Bestreichen der Augen mit nüchternem Speichel für eine Entweihung des Sabbats hielten. S. Tanchuma fol. 10, 2., vergl. Lightfoot zu d. St.

29–34. bey den Blinden von Jericho auch nach der Relation des Markus 10, 46 ff. nicht. Kurz, wir können keine constante Regel entdecken, wonach Jesus sich bey seinen Heilungen eines natürlichen Mittels bedient oder nicht. Auf keinen Fall liegt der Grund hievon in seiner Wunderkraft oder in der Art der Krankheit, sondern, wie es scheint, mehr in den ethischen Verhältnissen und Beziehungen der zu Heilenden. Vielleicht haben diejenigen nicht Unrecht, welche behaupten, in dem vorliegenden Falle habe Jesus sich des äußeren Mittels bedient, um dem Vertrauen, dem Glauben des Blindgeborenen näher zu kommen. Nicht das äußere Mittel, sondern der Glaube, das Vertrauen war der wesentliche „Conductor" der wunderbaren Heilkraft Jesu. Aber das Accommodative dabey ist mir unklar. Es fehlt an Datis, um hierüber völlig entscheiden zu können. Nach de Wette soll sich Joh. hier an die spätere mysteriöse Ansicht von den Wundern Jesu, wonach dieselben als eine zauberische Vermischung des Uebernatürlichen und Natürlichen erscheinen, angeschlossen haben. Allein gerade der Joh. Standpunct gestattete eine solche Zaubertheorie am wenigsten.

V. 7. Der Blinde muß auf den Befehl Jesu sich die Augen im Teiche Siloah waschen; erst nachdem er dieß gethan, wird er sehend, ἦλθε βλέπων, ἀνέβλεψε vgl. V. 11. Waren dem Blinden die Augen durch das Bestreichen mit Koth noch nicht geöffnet, so hätte er zum Teiche geführt werden müssen. Davon aber sagt Joh. nichts. Oder waren die Augen zwar schon offen, nur noch nicht völlig genesen, so daß sie nur noch des Badens bedurften, um gestärkt und völlig rein zu werden? Dann wäre βλέπων in einem etwas emphatischen Sinne gebraucht. Daß das Waschen der Augen im Teiche Siloah, wesentlich mit zur Heilung gehörte, ist augenscheinlich, vergl. V. 11. 15. Aber in welcher Art, weiß man nicht [1]). Wenn einige

1) Nach Schöttgen zu d. St. schrieben die Juden dem Wasser

Ausleger mit Chrysostomus und Euthymius sagen, Jesus habe den bereits Geheilten nur darum noch an den Teich geschickt, um seinen Glauben zu prüfen, und um so viel als möglich Zeugen seiner wunderbaren Heilung zu bekommen, so ist dieß sehr unwahrscheinlich, und hat den Schein der Spielerey. Das schwierige *νίψαι εἰς* erklärt Meyer so: wasche Dich in den Teich ab. Möglich, daß *εἰς* so gemeint ist. Allein V. 11. *ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι* bestimmt mich, es nicht sowohl mit *νίψαι*, als mit *ὕπαγε* zu construiren, und davon abhängig zu machen. Aehnlich ist Luk. 21, 37. *ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος*. Wie in unsrer Stelle *ὕπαγε*, so bestimmt dort *ἐξερχόμενος* die Construction des *εἰς*. Dr. Winer [1]) stimmt dieser Erklärung bey, aber er bemerkt zugleich, daß *νίπτεσθαι εἰς ὕδωρ* an sich eben so richtig sey, wie Alciphr. Epistol. 3, 43. *λουσάμενοι εἰς τὸ —— βαλανεῖον* [2]). Aber es fragt sich, wie diese Formel zu verstehen sey. Gewiß auf dieselbe Weise, wie bey Athenaeus X, p. 438. F. *ἐλοῦτό τε εἰς κοινοὺς λουτρῶνας*. Dieß wird von T. Hemsterhuis [3]) übersetzt lavatum ibat in publica balnea. Und eben so versteht Passow das *λούεσθαι ἐς λουτρῶνας* in der Anthologie von dem Badengehen in die Badehäuser. Die Formel *λούεσθαι εἰς βαλανεῖον* oder *λουτρῶνας* scheint also zu den brachylogischen populären Formeln zu gehören, und die obige Erklärung des *εἰς* in unsrer Stelle mehr zu bestätigen, als unsicher zu machen.

---

des Siloam eine natürliche Heilkraft zu. In der Stelle Aboth R. Nathan cap. 34., welche Sch. anführt, heißt es, daß die Priester, wenn sie von dem Opferfleisch zu viel gegessen hatten, aus Siloah tranken, quae (aquae) concoctionem vehementer promoverunt. Vgl. Robinsons Reise Bd. 2. S. 155. Anm.

1) Grammatik S. 392.

2) Die Stelle heißt vollständig so: *Τῇ προτεραίᾳ ξυράμενοι τὰς κεφαλὰς ἐγὼ καὶ Στρουθίων καὶ Κύναιδος οἱ παράσιτοι, λουσάμενοι εἰς τὸ ἐν Σηραγγείῳ βαλανεῖον ἀμφὶ πέμπτην ὥραν δρόμον ἀφέντες εἰς τὸ προάστειον —— ᾠχόμεθα.*

3) Annot. ad Aristoph. Plut. p. 330.

Die Oertlichkeit des Teiches Siloam ist noch streitiger, als die der Quelle Siloam [1]). Jes. 8, 6. spricht von dem sanftfließenden Wasser Siloahs, also der Quelle. Nehem. 3, 15. ist die Rede von dem Teiche Siloah, wie hier. Nirgends haben wir in der Schrift eine genauere Andeutung der Lage von Siloah. Aber Josephus spricht öfter von der Quelle, de B. J. 5, 4. 1. 2. 5, 9. 4. Eben aus diesen Stellen sucht Just. Olshausen wahrscheinlich zu machen, daß die Quelle am Südrande der Stadt gelegen habe, und zwar am Fuße des Hügels Zion, also der oberen Stadt, nach Osten hin, möglichst nördlich, dem Südwestende des niedrigeren Hügels der unteren Stadt (Akra) gerade gegenüber [2]). Hitzig aber zu Jes. 8, 6. setzt sie mehr südwestlich. Robinson nach Josephus an die Mündung des Tyropoeum, an der Südostseite der Stadt, wo man sie noch heut zu Tage finde. War nun die Oertlichkeit der Quelle und des Teiches dieselbe, oder verschieden?

Nach Robinsons [3]) Untersuchungen sind Quelle und Teich Siloah örtlich nicht wesentlich verschieden, und die Oertlichkeit und das Wasserverhältniß sind, so weit sie sich noch gegenwärtig erkennen lassen, folgende: „Noch im Thale Tyropoeum ist der Teich von Siloam, ein kleiner tiefer Wasserbehälter in der Form eines länglichen Vierecks, in welches das Wasser unter dem Felsen weg aus einem kleinen Becken (die Quelle) strömt, welches ein Paar Fuß weiter hinauf in die Felsmasse eingehauen ist, und zu welchem man vermittelst einiger Stufen hinuntersteigen kann. Dieß alles ist künstlich. Das Wasser kommt in dasselbe durch einen unterirdischen Kanal von dem Marien oder Jungfraubrunnen weiter oben im Thale Kedron oder Josaphat. Jener Brunnen ist auch künstlich

1) Vergl. Robinsons Reise Bd. 2. S. 142 ff.
2) S. Just. Olshausen zur Topographie des alten Jerusalem, Kiel 1833. S. 56.
3) Am a. O. 1. S. 384 f. und 2. S. 146 ff.

und empfängt sein Wasser durch einen künstlichen Kanal aus einer noch mehr nördlich liegenden Quelle. Der Hügel oder Rücken Ophel, der die Thäler Tyropoeum und Josaphat scheidet, läuft gerade hier über dem Teiche von Siloam in einer steilen Felsenspitze aus, 40–50 Fuß hoch. Längs dem Fuße desselben wird das Wasser in einem Kanal hinunter geleitet, um die Gärten zu bewässern, welche terrassenförmig sich bis in den Grund des Thales Josaphat erstrecken u. s. w."

Die Parenthese ὁ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος ist früher für einen Irrthum des mit den Hebr. Sprachformen unbekannten Verfassers gehalten worden. Eben deßhalb war man geneigt, die Parenthese für die Glosse eines Späteren zu halten. Die Glosse müßte dann freylich sehr alt seyn, denn sie findet sich in allen Handschriften. Nur Syr. und Pers. lassen sie aus. Gewiß ist, dem ἀπεσταλμένος entspricht genau nur die Form שְׁלֻחַ. Die etymologische Ableitung des Verbale שִׁילֻחַ ist streitig. Man faßt sie neuerdings als abstracte Infinitivform, oder als Participialform des Piel mit aufgelöstem dagesch forte [1]), oder als verstärktes Participium in Kal mit passiver Bedeutung, wie יְלוּד [2]). Bleibt man bey der abstracten Infinitivform (Wasserguß, effusio) stehen, so muß man annehmen, Joh. habe mit einer gewissen Freyheit ἀπεσταλμένος übersetzt, um durch das concrete Participium, auf ὁ Σιλωὰμ bezogen, seinen Lesern verständlicher zu werden. Allein zweyerley bleibt bey der Parenthese, wenn sie eben nur Uebersetzung von Siloam seyn soll, auffallend. Erstlich, daß Joh. den Namen der Quelle oder des Teiches übersetzt. Warum übersetzte er nicht den viel interessanteren Namen des Teiches Bethesda 5, 2.? Er übersetzt

1) S. Tholucks Beiträge zur Sprachcharakt. d. N. T. S. 125 ff. Winers Rec. von Tholucks Commentar über das Ev. des Joh. in der Leipz. L. Z. 1833. S. 1174.
2) S. Gesenius Lehrgeb. S. 491. und Hitzigs Commentar zu Jesaias S. 79.

Kap. 1. Rabbi, Messias, Kephas, aber nie einen Ortsnamen. Sodann aber zweytens, warum übersetzt er so wörtlich ungeschickt, daß seine Griech. Leser Mühe gehabt haben müssen, sich bey ἀπεσταλμένος etwas dem Begriff Siloam entsprechendes zu denken. Wollte Joh. sagen, Siloam heiße Wasserleitung, so mußte er einen verständlicheren Griech. Ausdruck, etwa ὑδροχόη oder dergl. wählen. Vielleicht aber soll die Parenthese eine mystische Allegorie auf Christus, den Gesendeten seyn. Calvin bemerkt: Interpretatio vocis Σιλ. consulto ab evangelista additur, quia fons ille templo vicinus quotidie Judaeos venturi Christi admonebat, quem tamen coram sibi oblatum aspernati sunt. Aehnlich Beza. Euthymius aber meint, der Name des Teiches habe vorbedeutet, προεδήλου, τὸ μέλλον, nemlich τὸν ἀπεσταλμένον ἐκεῖ τότε τυφλόν. Soll eine Allegorie angenommen werden, so ist nur die Beziehung auf Christus denkbar. Das heilige Wasser, die heilige Wassersendung Siloah konnte an Christus erinnern, der in einem anderen Sinne heiliges Wasser mit seiner Sendung gebracht hatte. Allein eine solche spielende und dazu versteckte, kaum angedeutete Allegorie sind wir bey Joh. nicht gewohnt. Und so will ich, ehe ich mir dergleichen im Joh. gefallen lasse, — wenn die Parenthese nicht eben bloß Namenübersetzung seyn soll, dieselbe lieber allen Manuscripten zum Trotz für die Glosse eines allegorischen Interpreten erklären, die sehr alt seyn mag, nur für Johanneisch soll sie mir Niemand aufreden.

V. 8–12. schildert Joh. das natürliche Aufsehen, welches die Heilung in dem nächsten Kreise des Geheilten, der unheilbar schien, macht. Dadurch wird die folgende Untersuchung von Seiten der Pharisäer motivirt. — Jesus hatte nach vollbrachter Heilung vielleicht die Stadt verlassen, in der er sich bis zum Enkänienfeste immer seltener und nur vorübergehend gezeigt zu haben scheint. So wußte der Geheilte nicht, wo derselbe sey V. 12.

Die am meisten beglaubigte Lesart V. 8. ist προσαίτης, nicht τυφλός. Das erstere aber schließt das letztere in sich. Eben weil er blind war, bettelte er. Wer das übersah, glaubte τυφλὸς schreiben zu müssen. V. 9. liest Lachm. statt ἄλλοι δέ. ὅτι, der recepta — ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον [Οὐχί, ἀλλ'], nemlich ἔλεγον nach BC abc, οὐχί, ἀλλ' nach Bb. Allein schon die Kürze empfiehlt die recepta. Dazu kommt, daß οὐχί, ἀλλ' mehr den Charakter der eleganten Erweiterung, als der Ursprünglichkeit hat. Eben so scheint δὲ nach ἐκεῖνος (AK. 13. 42. u. a.), was Lachm. aufgenommen hat, eher hinzugefügt, als weggelassen worden zu seyn. V. 10. liest Lachm. [οὖν] nach πῶς, aber durch CDa zu wenig bezeugt. Dagegen ist σου statt σοι hier sicher, auch V. 11. τὸν Σιλωάμ, statt τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σ. Ὁ Σιλωὰμ hat Luk. 13, 4. Eben so Josephus, wenn er nicht bestimmt von der Quelle, sondern dem Orte spricht, de B. J. 2, 16. 2. und 6, 7. 2. — Das Partic. θεωροῦντες mit τὸ πρότερον verbunden, ist imperfektisch gebraucht [1]). Ἀναβλέπειν in der Bedeutung der Wiedererhaltung des Gesichts, wie Matth. 11, 5. Luk. 7, 22. AG. 9, 12. 17. 18., schickt sich nicht für den Blindgeborenen. Aber auch Aristoteles spricht von dem ἀναβλέψαι eines Blindgeborenen, und Pausanias Messen. IV, 240. erzählt: συνέβη δὲ καὶ Ὀφιονέα τὸν μάντιν τοῦτον, τὸν ἐκ γενετῆς τυφλόν, ἀναβλέψαι παραλόγως δὴ μάλιστα ἀνθρώπων. Ἐπέλαβε γὰρ τῇ κεφαλῇ ἄλγημα αὐτὸν ἰσχυρόν, καὶ ἀνέβλεψεν ἀπ' αὐτοῦ. Offenbar ist ἀναβλ. hier nicht wieder sehen, sondern aufblicken, wie ἀναβοᾶν aufschreyen. Mark. 16, 4. Luk. 19, 5. wird es eben so gebraucht, nur daß dort von einem bestimmten objectiven Sehen die Rede ist.

V. 13. 14. Die Nachbaren V. 8. scheinen den Geheilten zu den Pharisäern geführt zu haben, nicht in der besten

1) S. Winers Gramm. §. 46. 5. S. 322.

Absicht. Sie fragen ihn zuerst, wo Jesus sey, wahrscheinlich, um eben diesen vor Gericht zu führen. Da er es nicht weiß, führen sie ihn selbst vor. V. 14. wird nachträglich bemerkt, die Heilung sey an einem Sabbat geschehen. Stießen sich die pharisäischen Einwohner Jerusalems eben nur hieran? Wiederholt wird τὸν πηλὸν ἐποίησεν — hervorgehoben. War dieß vorzugsweise das Anstößige an dem Werke der Heilung? Maimonides bemerkt tr. Schab. 21., es sey am Sabbat nicht erlaubt gewesen, heilenden Speichel auf die Augen zu thun. Vielleicht aber hatten die Leute überhaupt wegen des Dekrets V. 22. Furcht, des Bekenntnisses zu Christo beschuldigt zu werden, wenn sie den Fall nicht anzeigten. Das Verhältniß ist nicht klar. Auch ist nicht deutlich, ob die Pharisäer — offenbar Synedristen — hier förmlich im Synedrium versammelt sind, zu einer förmlichen Untersuchung, oder ob mehr privatim und auf eine außerordentliche Weise. Förmliche Versammlungen des Synedriums werden von Joh. außer 11, 47. nicht ausdrücklich erwähnt. Aber auch 7, 45 ff. ist augenscheinlich eine solche gemeint, ohne bestimmt ausgedrückt zu seyn. Die weitere Verhandlung hat hier ganz den Charakter einer geistlich gerichtlichen Untersuchung der obersten Behörde. Vielleicht gab es schon zur Zeit Jesu kleinere Sanhedrin von 23 Beysitzern in jedem Orte von mehr als 120 Einwohnern, und selbst in Jerusalem deren zwey, welche kleinere Processe entschieden [1]). An ein solches Gericht, oder an ein Synagogengericht hat man hier gedacht. Aber die Beziehung der Untersuchung auf die Messianischen Bewegungen durch Jesus eignet sich mehr für eine Sitzung der höchsten geistlichen Behörde. Joh. bezeichnet die Synedristen auch 7, 47. bloß durch οἱ Φαρισαῖοι vergl. 11, 46., gewöhnlich freylich durch οἱ ἀρχιερεῖς κ. Φαρισαῖοι, 7, 45. 11, 47. u. a.

1) S. Othon. Lexic. Rabb. Philol. p. 723.

Am Sabbat und an Festtagen wurde nach dem Talmud kein Gericht gehalten. Also kann die Untersuchung nicht am Tage der Heilung geschehen seyn.

V. 15. *Πάλιν οὖν* bezieht sich auf das frühere Fragen V. 10. Die Leute, die den Mann vorgeführt, hatten dem Sanhedrin den Hergang der Sache erzählt. Jetzt sollte nun der Geheilte selbst vor Gericht erzählen. Er war, scheint es, außer den Jüngern Jesu der einzige Zeuge der That gewesen.

V. 16. Die einfache Erzählung des Geheilten machte im Synedrium zunächst den Eindruck eines wohlbeglaubigten Wunders. Da kein wahres Wunder ohne Gottes Hülfe und Beruf verrichtet werden konnte, so war der natürlichste Schluß, daß Jesus ein Mann von Gott sey, *παρὰ (τοῦ) θεοῦ*, vergl. 7, 26. 3, 2. Hierüber aber entstand alsobald ein Zwiespalt. Kein Gesetzverächter, kein Sabbatsschänder, so schließen die Strengeren, kann von Gott seyn; das Wunder ist also Schein. Wie aber, fragen die Unbefangeneren, kann ein sündiger Mensch solche Zeichen und Wunder verrichten? Wo die Kraft und Hülfe Gottes so offenbar war, schien die Sabbatsverletzung gleichgültig. Diese Nikodemisch Gesinnten sprechen aber behutsam. Lachmann liest *οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος* nach BDc. Leichter ist die Construction der recepta. Aber sie kann eben durch Erleichterung entstanden seyn. In der Lachm. Wortstellung wird mit Nachdruck gegen die Voraussetzung des Geheilten (V. 30–31.) die Verneinung vorangestellt.

V. 17. Der Zwiespalt führt zur weiteren Verhandlung. Theodor von Mopsvestia[1]) tadelt diejenigen, welche die Frage theilen, und den zweyten Theil aus einem Zweifel an der That überhaupt herleiten. Er selbst nimmt die Frage mit Recht als eine. Hiernach ist der

1) In der Catene zu d. St. Eben so Apollinar.

Satz so zu verstehen: Was sagst Du von ihm, daß (ὅτι in Beziehung darauf, daß) er Dir die Augen geöffnet hat, wofür hältst Du ihn deßhalb? Apollinar bemerkt, die feindlichen Pharisäer würden es gern gesehen haben, wenn der Geheilte selbst von seinem Wohlthäter nicht besser gedacht hätte, als sie. Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius dagegen meinen, die Frage sey nur von den Bessergesinnten in der Absicht gethan worden, um in der vermuthlich günstigen Antwort einen Schutz für ihre bessere Meinung von Christo zu haben. Am wahrscheinlichsten ist, daß die Frage von dem ganzen Gericht ausging, oder vielmehr den Vorsitzenden, und daß die verschiedenen Partheyen verschiedenes erwarteten.

Nach dem Eindruck, den er durch die That bekommen hatte, antwortet der Geheilte: Ich sage, daß er ein Prophet ist, also παρὰ θεοῦ.

V. 18–23. In Folge der Antwort des Mannes (οὖν) argwöhnen die Pharisäer einen Betrug; das Factum selbst scheint ihnen erlogen. Schon glauben sie dem Betruge auf der Spur zu seyn. Die Eltern werden gerufen und mit dem Geheilten confrontirt. Hierauf deutet außer dem zweymahligen οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς V. 19. 20., der Schluß der Antwort der Eltern V. 21. Die Frage war eine dreyfache, förmlich gerichtliche: Ist dieß Euer Sohn? Ist er blind geboren? und wer hat ihm die Augen geöffnet? Die Eltern antworten nach der Ordnung so, daß sie die beyden ersten Fragen bejahen. Wegen der dritten aber verweisen sie aus Furcht vor dem Excommunicationsdekret V. 22., weil kaum zu vermeiden war, irgend etwas zu Gunsten des Wohlthäters ihres Sohnes anzudeuten, die Richter klüglich an ihren Sohn, den mündigen, ἡλικίαν ἔχει [1]). — Lachmann liest V. 20. ἀπεκρ. οὖν [αὐτοῖς]. Cod. B hat οὖν, AMSK u. a. δέ. D und abc

1) Ueber ἡλικίαν ἔχει von der adulta, matura, virilis aetas überhaupt s. Kypke zu d. St.

(nach Lachm.) haben gar keine Partikel. *Αὐτοῖς* haben außer Ba (nach Lachm.) fast alle Handschriften. Es kann beydes Zusatz seyn; der Johan. Styl ertrüge auch bloß *ἀπεκρ. οἱ γονεῖς*. Die Lachm. Wortstellung V. 21. *αὐτ. ἐρωτ. αὐτ. ἡλ. ἔχ.* ist die bezeugteste; die recepta kann aus V. 23. entstanden seyn.

Wenn Joh. V. 22., um die Furchtsamkeit der Eltern zu erklären, bemerkt, die Juden hätten damahls schon mit einander festgesetzt (*συνετέθειντο*), daß, wer sich zu Christo bekennen würde, ausgeschlossen werden sollte, — so kann er darunter keine Privatverabredung der Pharisäerparthey verstehen, sondern nur eine förmlich verabredete Maaßregel des Synedriums, die allgemein bekannt und gefürchtet war. Diese Maaßregel (*συνθήκη*) folgte aus der längst im Synedrium herrschenden Meinung, daß das unwissende Volk, welches Christo anhange, verflucht sey, 7, 47 ff. Aber jener Ausspruch 7, 49. ist keine *συνθήκη*. Nun sind wir zwar nicht im Stande nachzuweisen, wann nach jener Sitzung 7, 45 ff. das Synedrium diese *συνθήκη* gemacht habe, aber zwischen 7, 52. — und der Blindenheilung muß sie zu Stande gekommen seyn. Bauer sagt zwar, Kap. 8. sey keine Zeit dafür. Aber selbst, wenn was hier erzählt wird, an einem und demselbigen Tage, und zwar andern Tags nach 7, 59. geschah, so konnte doch das Synedrium unter der Zeit mehr als einen Beschluß fassen und publiciren. Ist aber wahrscheinlich Kap. 8. nur eine Zusammenstellung von mehreren Auftritten an verschiedenen Tagen, so kann Joh. hier 9, 22. recht gut nachträglich bemerken, was zwischen 7, 52. und 9, 1. im Synedrium beschlossen war. Eben so wird 11, 57. eine *ἐντολή* des Synedriums nachträglich bemerkt, ohne genauere Angabe, wann sie gefaßt und bekannt gemacht worden sey. Man übersehe übrigens nicht die Steigerung im Verfahren des Synedriums 7, 49. 9, 22. 11, 57.

Ueber den Begriff des mit dem Worte *ἀποσυνάγωγος*

(12, 42. 16, 2.) angedeuteten Bannes ist man verschiedener Meinung. Nach Einigen gab es schon damahls bey den Juden einen dreyfachen Bann, נִדּוּי, חֵרֶם und שַׁמָּתָא, nach Anderen aber nur einen zweifachen, Niddui und Cherem [1]). Gab es einen mehrfachen Bann, so ist hier der erste gemeint, die Ausschließung aus der Synagoge und von aller auch der häuslichen Gemeinschaft zunächst auf 30 Tage, dann doppelt und dreyfach, aber ohne Anathem. Darauf weist der Ausdruck ἀποσυν. hin, vergl. Luk. 6, 22. [2]). Der zweyte und dritte Bann wäre wohl für den Anfang des Verfahrens eine zu harte und auffallende Maaßregel gewesen. Aber es ist die Frage, ob zur Zeit Jesu überhaupt ein mehrfacher Bann unterschieden wurde.

V. 24. 25. Nach geschehener Confrontation hatte man wahrscheinlich den Inquisiten und die Eltern entlassen, um das Weitere zu berathen. Man ruft jetzt den Geheilten von Neuem vor, um es auf eine andere Art mit ihm zu versuchen. Feyerlich wird er ermahnt zur Wahrheit, mit der Obtestationsformel, δὸς δόξαν τῷ θεῷ, vergl. Josua 7, 19. 3 Esra 9, 8. Man wünscht, der Geheilte möge den Betrug oder die Selbsttäuschung gestehen. War Jesus ein ἁμαρτωλός, so konnte die That nur ein Scheinwunder seyn. Mit entschiedener Sicherheit erklärt die herrschende Parthey Jesum für einen Sünder. Ihre Gewißheit, ihre Auctorität soll dem Manne imponiren. Aber zu sicher in dem Bewußtseyn des ohne Trug verrichteten Wunders, antwortet dieser: Ob ihr Recht habt, daß Jesus ein Sün-

1) S. Buxtorf Lexicon Talm. unter d. WW. Vitringa de Synag. vet. lib. 1. p. 1. cap. 9. 10. und Selden de Synedriis lib. I. cap. 7. vergl. Lightfoot und Lampe zu d. St. und Winers bibl. Reallex. Bd. 1. S. 159. Das Richtigste, nemlich, daß es damahls nur den Bann, Niddui, gab, lehrt Gildemeister Blendwerke des vulgären Ration. S. 10 ff.

2) Hier könnte eine Art von Stufenfolge des Bannes angedeutet seyn; dem ἀφορισμὸς (Niddui) folgt das ὀνειδίζειν κ. ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὡς πονηρόν. Aber das Letztere kann auch nur nähere Bestimmung des ἀφορίζειν seyn.

der ist, weiß ich nicht, das aber ist gewiß, daß ich, der ich blind war, jetzt sehe. Ὢν ist als Part. Imperf. zu denken. Andere nehmen τυφλὸς ὤν, blind seyend, für blind gëboren [1]). Aber auch hierin liegt der Begriff des Imperf. ὃς ἦν τυφ. V. 24.

V. 26. 27. Da die Richter auf diese Weise ihre Absicht nicht erreichen, so fragen sie den Inquisiten über den Hergang der Sache von Neuem, vielleicht hoffend, er werde hie und da unvermerkt seinen früheren Angaben widersprechen und so sich selber fangen. Die trotzige und bittere Antwort zeigt, daß der Mann die Absicht der Richter merkte, und ihn die hin und herzerrende Inquisition endlich verdroß. Καὶ οὐκ ἠκούσατε V. 27. macht Schwierigkeit. Diese verschwindet, wenn οὐκ, welches in einigen Handschriften der Itala und in der Vulgata fehlt, unecht ist. Da es aber echt, auch der Satz keine Frage ist, so bleibt nur übrig, ἠκούσατε emphatisch zu nehmen, wie schon die älteren Exegeten thaten, in der Bedeutung des Annehmens oder Glaubens [2]), oder richtiger, des Achtens oder Merkens: Ihr habt keine Ohren gehabt. Wozu, meint der Geheilte, noch einmahl sagen, was Ihr schon wißt aber nicht beachten wollt; oder wollt auch Ihr vielleicht gern Schüler jenes Mannes werden? Die Ironie dieser Frage ist augenscheinlich.

V. 28. 29. Von der λοιδορία führt Joh. nur an, womit sie schloß. Wie oft, so stellen die Pharisäer auch hier Moses und Christus einander gegenüber. Du bist, sagen sie, ein Jünger jenes Sünders, jenes Gesetzesverächters, wir sind treue Jünger Mosis. Daß Moses ein Prophet, Gesandter Gottes war, ist gewiß; von diesem Menschen aber wissen wir nicht, woher er ist, ob παρὰ θεοῦ V. 33., oder nicht. Vergl. 7, 28.

---

1) S. Winers Gramm. §. 46. 5.

2) Einige unbedeutende Handschriften lesen auch ἐπιστεύσατε oder πιστεύετε, offenbar erklärende Lesearten.

V. 30–33. Dem οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστὶν der Gelehrten stellt der Mann seine populäre Ueberzeugung entgegen. Dabey (ἐν τούτῳ) ist denn doch wunderbar, antwortet er, daß Ihr nicht wißt, woher dieser ist, ob von Gott, oder nicht, und hat mir doch die Augen geöffnet u. s. w. Das elliptische γὰρ setzt etwa voraus: Wie könnt Ihr doch nur so reden? — Dr. Paulus schlägt vor, V. 31. οἶδα μὲν [1]) zu lesen, weil der Geheilte, was er hier sage, schwerlich als eine allgemein anerkannte Wahrheit habe ausdrücken wollen. Aber gewiß war dieß die allgemeine religiöse Meinung des Volkes, vgl. Hiob 27, 9. Prov. 15, 24. Ps. 109, 7. Wahrhaft göttliche Kraft und Hülfe kann nur dem Frommen zu Theil werden, das Gebet des Sünders in seinem Werke ist unerhörlich in sich selber. Einem Blindgeborenen das Gesicht wiedergeben schien dem Geheilten eine That sonder Gleichen, und Menschen unmöglich. Wenn er nun daraus schloß, daß Jesus in einem hohen Grade gottesfürchtig, und ein Gottgesandter seyn müsse, so läßt sich gegen diesen Schluß des Wunderbeweises selbst von der gebildetsten Apologetik und Ethik mit Grund nichts einwenden, und das Christenthum verdankt dieser natürlichen und richtigen Schlußweise auf dem Grunde der Wunderfacta größtentheils seine Anerkennung und Verbreitung. Statt οἴδαμεν δὲ V. 31. (atqui) liest Lachm. bloß οἴδαμεν nach BD ac., vergl. Griesbach. Δὲ hat nach Lachm. bloß A. Hilarius liest enim. Auf keinen Fall ist δὲ hinreichend beglaubigt. Εἰ μὴ ἦν V. 33., richtig gefaßt, involvirt die Ueberzeugung des Geheilten, daß Jesus von Gott sey. Im Zusammenhange hat οὐδὲν eine bestimmte Beziehung auf das Außerordentliche, was Jesus vollbrachte.

V. 34. Du, ein ganz in Sünden geborener, (s. V. 2.) willst uns belehren? rufen die Pharisäer, da sie nicht weiter

1) So liest Slav. 2. οἶδα Pers. p. Aeth. Slav. Ver.

können, mit beleidigtem Stolze, und stoßen den Hartnäckigen und Unbescheidenen, der ihnen ein offenbarer Anhänger Jesu zu seyn schien, ob er ihn gleich nicht für den Messias erkannt und erklärt hatte, — nicht aus der Versammlung, oder der Gerichtsstube, auch nicht ἐκ τοῦ ἱεροῦ, wie Chrysostomus und einige andere [1]) meinen, sondern, wie es scheint, nach dem Dekret V. 22. aus der Synagoge, vergl. Luk. 6, 22. Ὅλος nehmen Chrysostomus, Euthym. und Theophyl. für ὅλως, wie auch mehrere Minuskeln bey Griesbach lesen. Aber ὅλος wird nicht adverbialiter gebraucht. Richtig übersetzt Bretschneider: Tu, quantus es, vitiosus es. Der ganze Mensch ist in Sünden geboren, mit leiblicher und geistiger Blindheit. Vergl. 13, 10. καθαρὸς ὅλος.

Die wunderbare Heilung, und das auffallende Betragen des Geheilten vor Gericht scheint nicht ohne Einfluß auf die weitere Entwickelung des Kampfes Jesu mit dem Jüdischen κόσμος gewesen zu seyn. So trotzig war schon die Volksmeinung gegen die Hierarchen geworden. Was war da zu fürchten! Dieß machte die Geschichte noch erfolgreicher und merkwürdiger, als sie an sich als Wunder war. Daher vielleicht die Ausführlichkeit dieser Erzählung. Der Hergang konnte leicht durch den Geheilten und die Eltern desselben in das öffentliche Gerücht kommen, woraus Joh. schöpfte.

V. 35. Jesus hatte dem Blinden die Augen geöffnet aus reinem Erbarmen, ohne die ausgesprochene Absicht, in ihm einen Jünger zu gewinnen. Er hatte dabey nicht, wie wohl sonst, das Vertrauen und den Glauben weder vor der Heilung vorausgesetzt, noch unmittelbar nach derselben gefordert. Er überließ der liebevollen That, auch geistig in dem Geheilten zu wirken, was sie konnte. Jetzt

---

1) S. Lampe zu d. St.

da er von der Standhaftigkeit des Geheilten vor Gericht und der über ihn verhängten Strafe hört, unterläßt er nicht, den Empfänglichen für seine Gemeinschaft ganz zu gewinnen. Sobald er ihn trifft, wie nach dem Ausdrucke εὑρὼν scheint, zufällig, geht er mit der Frage auf ihn zu: Glaubst Du an den Sohn Gottes (den Messias)? Die Geneigtheit wenigstens zum Glauben mußte Jesus nach dem, was er gehört hatte, in ihm voraussetzen. Aber diese Geneigtheit war noch kein wahres und volles Glauben an den Sohn Gottes, der mehr war, als ein Prophet. Joh. mag nach seiner Gnosis unter dem υἱὸς τ. θ. den Mensch gewordenen Logos verstehen. Allein, hat die Frage Jesu irgend etwas Authentisches, so ist υἱὸς τ. θ. hier im populären Jüdischen Sinne genommen Bezeichnung des Messias. So verstand es der Geheilte.

V. 36. Καὶ τίς ἐστι liest, statt der recepta τίς ἐστι, Griesbach nach BDEGKMS und mehreren Minuskeln. Lachmann geht wieder auf die recepta zurück nach Cod. A abc und Hilar. Gewiß wurde καὶ leichter ausgelassen, als zugesetzt. Joh. gebraucht es 14, 22. in der Frage, in einem ähnlichen Zusammenhange und Tone, wie hier, nach Griesb. Texte. Lachm. läßt es auch dort weg, nach ABD abc Lucif. Man muß einräumen, daß der Sprachgebrauch des Joh. diplomatisch nicht feststeht. Aber, wenn καὶ an beyden Stellen nicht echt ist, so ist unerklärlich, wie man, da es doch nicht so gewöhnlich und leicht war, dazu kam, es eben nur an diesen beyden Stellen passend einzuschalten. Wir halten es demnach für ursprünglich, sowohl hier als 14, 22. Dieselbe Frageform καὶ τίς findet sich auch Mark. 10, 26. Luk. 10, 29. 2 Kor. 2, 2., wo die Lesart feststeht. Sie hat zumahl in der Antwort ein gewisses Pathos, den Ton der rasch einfallenden, drängenden Antwort. So hier. Je nachdem man nun das Verhältniß der beyden Fragen faßt, bekommt καὶ τίς einen verschiedenen Ton. Meinte Jesus: Glaubst

Du bereits an den Messias, den erschienenen? (so nimmt die Frage Meyer, auch de Wette) so war die Antwort: Nein, noch nicht, aber recht gern, und wer ist es denn, daß ich an ihn glauben kann? Oder hatte die Frage den Sinn: Bist Du geneigt (gleichsam im Begriff), an den Messias zu glauben? so war die Antwort: Ja, recht gern, und wer ist es denn? Wenn die Frage den ersten Sinn hätte, so würde das Präteritum stehen müssen, oder das Präsens mit ἄρτι, 16, 31. Richtiger und sicherer scheint mir, das Präsens von dem Geneigtseyn, dem im Begriff seyn zu verstehen. Mehr, als dieß konnte auch Jesus nicht annehmen. Der Blinde mochte in seinem Kreise nicht allzuviel von Christo gehört haben. Gewiß waren zumahl in dem geringen Volke der Hauptstadt Kreise, welche sich um die Person und Bedeutung des Jesus von Nazar., dem die Oberen widersprachen, wenig oder gar nicht bekümmerten.

V. 37. In ἑώρακας αὐτὸν scheint zu liegen, daß der Geheilte Jesum schon vorher gesehen hatte, vielleicht als er nach der Heilung zuerst die Augen aufthat. Aber, würde dieß nicht näher bezeichnet seyn durch πρότερον oder dergleichen? Auch ist wenigstens zweifelhaft, ob der Geheilte, der erst nach dem Waschen im Teiche Siloah zu seinem Gesichte gelangte, zu Jesu zurückkehrte, oder nicht vielmehr nach Hause ging, ohne Jesum weiter zu sehen. Richtig verstehen Cyrill und Euthymius ἑώρακας von dem gegenwärtigen Moment so, als wollte Jesus sagen, Du siehst und hörst ihn, er steht jetzt vor Dir! Das Perfectum ἑώρακας erklärt sich daraus, daß, wenn man ὁρᾶν in der Bedeutung des Gewahrwerdens, zu Gesichtbekommens nimmt, das Präsens streng genommen nicht richtig wäre, da der Act des Sehens nicht erst begann, sondern schon bestand. Eben dieß drückt das Perfect. aus. Das Sehen hatte schon mit dem εὑρὼν V. 35. begonnen. Καὶ — καὶ verbindet zum vollständigen Ausdruck der unmit-

telbaren Gegenwart Sehen und Hören; nur ist statt ἀκούειν lebendiger ὁ λαλῶν — ἐστιν gesetzt.

V. 38. 39. Da der Geheilte, den Sohn Gottes gläubig anerkennend, sich voll Ehrfurcht demüthig vor ihm niederwirft, so spricht Jesus, nicht, wie man gesagt hat, nach seiner Scherz und Ernst mischenden Humanität, sondern im wehmüthigen Gefühle des entgegengesetzten Erfolgs seiner Wirksamkeit, wovon er so eben an dem geistigen Sehendwerden des Blindgeborenen und an der sich immer mehr verstockenden Geistesblindheit der Gegner eine eben so erfreuliche, als betrübende Erfahrung gemacht hatte, — zunächst wohl zu seinen Jüngern, — das tiefsinnige Wort V. 39. Dieses Oxymoron, ähnlich dem Pauliniſchen 1 Kor. 1, 18–29., in welcher Art zu reden der morgenländische Ernst sich noch mehr gefällt, als der abendländische, ist mehr, als eine bloße psychologische Bemerkung, die hier sehr müssig gewesen wäre. Jesus wollte seinen Jüngern zum Trost eine der Grundkräfte, Hauptabsichten und Hauptwirkungen seiner Erscheinung in der Welt an dem gegebenen Falle anschaulich machen. — Ja, so ist's, meint er, so bin ich in diese Welt gekommen, um den Urtheilsspruch zu fällen über die Welt (εἰς κρίμα), auf daß, wie in dem gegenwärtigen Falle, die da nicht sehen, sehen, und die da sehen, blind werden.

Εἰς κρίμα — ἦλθον, ἵνα — ist, wie 1, 9. *ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα* —, so zu construiren, daß *ἵνα* — als Epexegese des *εἰς κρίμα* gedacht wird. Das *κρίμα* besteht in dem *ἵνα* u. s. w. *Κρίμα*, bey Joh. nur an dieser Stelle, ist nicht unmittelbar gleichbedeutend mit *κρίσις*. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauche ist *κρίμα* das Concretum der (abstracten) *κρίσις*, das Product des *κρίνειν*. Aber sowohl die Artikellosigkeit, als der allgemeine Inhalt *ἵνα* u. s. w. bringt das *κρίμα* dem abstracten *κρίσις*, 3, 19., näher. Wie die Messian. *κρίσις* dort eine zweyseitige ist, so auch hier das Messian. *κρίμα*, nicht bloß das verdammende,

strafende, sondern auch das erlösende, rettende, Gericht, ἵνα — βλέπωσι. Inhalt und Wesen des κρίμα hier und der κρίσις dort 3, 18 ff. sind gleich. Sein Inhalt ist die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit, daß wer empfänglich und folgsam, zum Heile gelangt; wer sich von Gott nicht ziehen läßt, durch Unglauben ins Verderben fällt. Dieser Gegensatz tritt entschieden hervor, wird gleichsam als göttliches Urtheil faktisch ausgesprochen durch die Erscheinung des Lichtes der Welt 9, 5. Dieses bewirkt, und bezweckt nach der Ordnung Gottes, daß die, welche blind sind, sehen, und welche sehen, blind werden, oder, wie es nach 3, 18 ff. verstanden werden kann, daß die, welche in Demuth des Lichtes empfänglich und bedürftig sind, zum Lichte kommen; die aber, welche hochmüthig zu sehen glauben und sich dem göttlichen Lichte verschließen, blind werden. Unter diesen Gesichtspunkt gestellt, erscheint das κρίμα als eine Scheidung der Empfänglichen und Unempfänglichen in der Welt; womit aber nicht gesagt werden soll, daß die Wortbedeutung von κρίμα die Scheidung ist. — Die anknüpfende Beziehung des Ausspruchs auf den Gegensatz zwischen dem Blindgeborenen, der gläubig wurde, und den sehenden Pharisäern, die sich immer mehr gegen den Glauben verschlossen, ist unverkennbar. Aber der Sinn des Ausspruchs ist allgemeiner, und auf beyden Seiten das Leibliche ein Bild des Geistigen. Die Nichtsehenden (μὴ βλέποντες) sind die, welche als Unerleuchtete, Blinde, Arme gelten s. Matth. 5, 3.; die Sehenden dagegen die, welche für Sehende gelten, es aber in Wahrheit nicht sind. Eben weil diesen die Demuth und das Bedürfniß fehlt, werden sie blind; jene werden aus Bedürfniß und Demuth Sehende.

Der Ausspruch ist mit Matth. 9, 12. 13. 11, 25. dem Sinne nach verwandt. Aber Form und Beziehung sind verschieden. Während hier von der Wirkung und Absicht Christi die Rede ist, wird Matth. 9, 12. 13. die Voraussetzung, Matth. 11, 25. der Charakter des Evangeliums

bezeichnet. Voraussetzung, Charakter, Wirkung und Absicht des Evangeliums entsprechen einander. Wer aber deßhalb jene Aussprüche für echt, diesen für unecht hält, wie Br. Bauer, der hat von besonnener, objectiver Kritik, bey aller Prahlerey damit, keinen Begriff.

V. 40. Die Beziehung des Vorwurfs V. 39. auf die gegenwärtigen Pharisäer war zu deutlich, als daß sie hätten schweigen können. Als die Lehrer des Volks, als die Wissenden, fragen sie, vielleicht zornig: Wir sind doch nicht auch Blinde, (wie das Volk, das unwissende, vergl. 7, 49.)?

Br. Bauer hält die Gegenwart und Frage der Pharisäer für eine Erdichtung des Evangelisten, der eben nur für den Ausspruch V. 39. Repräsentanten auf dem Schauplatz haben wolle. Es sey undenkbar, sagt er, daß die Verhandlung Christi mit dem Geheilten so laut und öffentlich geführt worden sey, daß die Pharisäer sogleich am Ende der Unterhaltung wie auf ein Stichwort einfallen konnten. — Allerdings geht die Denkkraft dieser Kritik nie über das aus eigenen Mitteln Erdachte hinaus und so wird ihr auch schwer denkbar, was Joh. gedacht hat, noch schwerer, was objectiv geschehen ist. Andern Leuten ist nicht unglaublich, daß Jesus V. 35–38. im weiteren Kreise von Pharisäern umgeben war, und daß er V. 39. von der Privatunterredung mit dem Geheilten zu einer allgemeineren Erklärung über die ganze Situation überging, worin er die gegenwärtigen Pharisäer berücksichtigt. Joh. muthet der Kritik zu, auch auf Andeutungen zu merken und vor und rückwärts zu lesen. Der Ausspruch V. 39. hatte seine volle Wahrheit, und seine Wirklichkeit dazu, auch wenn keine Pharisäer zur Stelle waren. Joh. brauchte deßhalb die Gegenwart derselben nicht zu erdichten.

V. 41. Die Antwort Jesu ist eine Gewissensrüge. Sie setzt das ὀξύμωρον von V. 39. fort: Wäret Ihr Blinde, so hättet Ihr keine Sünde. Nun Ihr aber sagt,

wir sehen, so bleibt Eure Sünde. Die recepta οὖν ist Lesart des Cod. A., BDKL u. a. lassen es aus. Joh. gebraucht οὖν selten in der rein logischen Folgerung, vergl. 13, 14. Es wurde, wie mir scheint, leichter hinzugesetzt, als weggelassen.

Daß Jesus von der geistigen Blindheit spricht, lehrt der Zusammenhang. Aber Cyrill beschränkte dieselbe unbefugter Weise auf die Blindheit im Verstehen der altt. Weissagungen. Theodor v. Mops., Chrysost., Euthym., Theophyl. denken sogar an die leibliche Blindheit gegen die Wunder und Zeichen. Offenbar ist die Frage V. 40., wie die Antwort von der geistigen Blindheit zu verstehen, aber in besonderer Beziehung auf die Erkenntniß Christi, überhaupt die Glaubenserkenntniß, das γινώσκειν κ. πιστεύειν. Dadurch bekommt ἁμαρτία die bestimmte Beziehung auf den Unglauben an Christus, wie denn auch V. 39. den faktischen Gegensatz des Glaubens und Unglaubens voraussetzt. Hiernach hat der erste Satz diesen Sinn: Wäret Ihr blind, d. h. ohne die Fähigkeit der Erkenntniß, so hättet Ihr an Eurem Unglauben (V. 39.) keine (schuldvolle) Sünde; Ihr könntet dann eben nicht erkennend glauben, vergl. 15, 22. 24. 16, 9. Von der Sünde überhaupt, wie de Wette will, kann hier nicht die Rede seyn. Schon der Singular spricht dagegen, mehr noch der Zusammenhang mit V. 39.

Wie ist nun der Gegensatz zu verstehen? Man verfehlt leicht die richtige Auslegung, wenn man diesen zweyten Satz zu absolut parallel mit dem ersten nimmt. Jesus fährt nicht fort: Nun aber seyd Ihr Sehende, sondern: Ihr sagt, wir sehen. Daraus folgt nicht, daß εἰ τυφλοὶ ἦτε so zu verstehen ist: wenn Ihr Euch für blind hieltet. Meinte Jesus dieß, so mußte er dieß irgendwie ausdrücken und auch so fortfahren: dann würdet Ihr glauben. Denn dieß sich für blind halten führte unmittelbar zum Glauben, und dadurch erst zur Aufhebung der Sünde überhaupt. Wie

V. 40. τυφλοί ἐσμεν, so ist V. 41. τυφλοὶ ἦτε vom objectiven Blindseyn zu verstehen.

Wären die Sätze absolut parallel, so würde der zweyte heißen müssen: νῦν δὲ βλέπετε, ἔχετε οὖν ἁμαρτίαν. Wie der Satz lautet, ist der Unterschied klar, und im Unterschiede der Fortschritt des Gedankens. In beyden Sätzen wird der Unglaube der Pharisäer als Factum vorausgesetzt, als freywilliger Unglaube, also als Sünde, in der immer auch Schuld ist. Aber während im ersten Satze in ἁμαρτία das Moment der Schuld hervortritt, und die vorausgesetzte Blindheit als Entschuldigungsgrund des Unglaubens gedacht wird, tritt im zweyten das Moment der Schuld zurück, ohne aufgehoben zu werden; es wird ferner der Unglaube nicht als entstehende, sondern schon bestehende und dauernde faktische Sünde gedacht, daher ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει, endlich aber wird als Grund des dauernden Unglaubens dargestellt der Dünkel des Sehens, der Weisheit. Der Sinn des zweyten Satzes ist sonach dieser: So lange Ihr bey aller Blindheit sagt, wir sehen, also die dünkelhafte Selbstverblendung nicht abthut, kann der Unglaube nicht weichen, sondern bleibt, vergl. 8, 47. 5, 44. Euthymius erklärt μένει sonach falsch durch μένει ἀσύγγνωστος. Dieß wird natürlich mitgedacht, weil jede bleibende Sünde bleibende Schuld ist, aber es ist nicht ausgedrückt.

10, 1–21. Der Contrast zwischen Christus, dem guten Hirten des Volkes, und der Pharisäischen Volksführung wird in einem Gleichnisse dargestellt 1–6.; darnach theilt Joh. die darauf sich beziehende weitere Erklärung Jesu mit, 6–18. Zuletzt beschreibt er den verschiedenen Eindruck derselben unter den Juden, 19–21 [1]).

---

1) Vergl. über diesen Abschnitt Chr. Fr. Fritzsche Comment. de Jesu janua ovium, eodemque pastore. Hal. 1834. 4. f. Fritzschior. opusc. Comm. 1. J. D. Ludov. Voretzsch Dissert. de loco Joan. X, 1–18. Altenb. 1838. 4.

Es fragt sich zunächst, ob wir hier eine neue, zu einer andern Zeit und Gelegenheit gesprochene Rede haben, oder nur eine neue Wendung der 9, 41. angefangenen Strafrede gegen die Pharisäer? Johannes verknüpft 10, 1 ff. mit 9, 41. unmittelbar, ohne alle Andeutung veränderter Verhältnisse der Zeit, des Ortes und der Umgebung, s. V. 1. 6. Die Formel ἀμὴν ἀμὴν λ. ὑμ. fängt bey Joh. nie eine rein neue Rede an, sondern ist immer fortsetzende anknüpfende Antworts- und Verstärkungsformel, auch 3, 1. und 6, 25. Aber ist dieß auch der objective historische Zusammenhang? Es wäre möglich, daß Joh. hier eben nur zusammenstellt, was Jesus zu verschiedenen Zeiten gegen die Pharisäer gesagt hat. In der That findet Br. Bauer zwischen 9, 41. und 10, 1 ff. so wenig Zusammenhang, daß er meint, dem Evangelisten habe schon bey dem Namen der Pharisäer alles andere vor Augen geschwebt, was nur an den Pharisäern gescholten werden könne; das in der evangelischen Anschauung stehend gewordene Schuldregister dieser Volksführer sey ihm hier mit einem Mahle geöffnet, und, als wäre der engste Zusammenhang eingeleitet, habe er sogleich auf ihre schlechte und eigennützige Leitung des Volkes die Rede gebracht [1]). — Dieser sogenannten Kritik ist nun einmahl alles unwahrscheinlich, was Joh. schreibt; der Zusammenhang mag klar oder dunkel, leicht oder schwer seyn, der Evangelist hat geschickt oder ungeschickt alles erdichtet. Aber, wenn dem Johan. schon bey dem Namen Pharisäer immer das ganze Schuld- und Schimpfregister derselben einfiel, warum bringt er die scheltende Parömie nicht früher an, wo der Zusammenhang bequemer war? Kap. 7 und 8. hatte er Gelegenheit genug. Gerade der Mangel an klar vorliegendem unmittelbaren Zusammenhange verräth die historische Wirklichkeit. Wer erdichteten Stoff dichtend componirt, läßt die verbin-

1) Am a. O. S. 367 ff.

denden Mittelglieder nicht leicht aus. Daß Jesus den Pharisäern wiederholt ihre gewissenlose, verderbliche Volksführung vorgeworfen, oder sich darüber tadelnd gegen die Jünger ausgesprochen, müßte man, wenn die Evangelisten nichts davon erzählten, aus den historischen Verhältnissen als Factum erschließen. Wenn Jesus es hier thut, so ist dieß an sich eben so wenig unwahrscheinlich, als daß er ihnen aus Veranlassung der Heilung des Blindgeborenen ihre dünkelhafte Selbstverblendung vorwirft. — Gesetzt aber auch, 10, 1 ff. wäre zu einer anderen Zeit, als 9, 41. gesprochen, so muß doch Joh., indem er beydes zu einer Rede und Situation combinirt, sich einen bestimmten Zusammenhang gedacht haben, und zwar einen unmittelbaren. Sonst, wenn er verschiedene Reden zusammenstellt, schiebt er wenigstens ein καὶ λέγει, oder πάλιν λέγει dazwischen; bey ganz neuen Anfängen aber giebt er immer auch die historische Veranlassung an. Er muß also hier in dem Zusammenhange von 9, 1–41. die Veranlassung der neuen Wendung der Rede 10, 1 ff. gefunden haben. Wäre die neue Wendung durch irgend einen Zwischenfall veranlaßt, so hätte es Joh. nach seiner Art auch bemerkt. Man hat vermuthet, Jesus habe sich 9, 35 ff. mit seinen Zuhörern im Freyen befunden und eine vorüberziehende Schaafheerde habe ihm den Stoff zur parabolischen Einkleidung gegeben. Aber wenn dieß auch in diesem Zusammenhange der Darstellung wahrscheinlicher wäre, als es ist, (die Oertlichkeit in der Stadt macht es unwahrscheinlich) so konnte doch Jesus dadurch nicht zu dem Inhalt der Rede 10, 1 ff. veranlaßt werden. Viel näher liegt, daß die Form dem Gedanken folgt, als umgekehrt, und daß jene mit dem Hauptgedanken aus vorbildlichen Stellen, wie Ezech. 34, 1 ff. Jerem. 23, 1 ff. Zach. 11, 4 ff. u. a. genommen, die besondere Anwendung aber, oder die ganze Wendung der Rede selbst durch das Thatsächliche in Kap. 9. veranlaßt worden ist. Die Johanneische Combination aber scheint

mir genauer so bestimmt werden zu können. In der ganzen Darstellung des Ev. erscheinen die Pharisäer als die ehrgeizigen, gewissenlosen, verderblichen Volksführer, im beständigen Widerspruch, in immer feindlicherer Gegenwirkung gegen Christus, den von Gott gesendeten, wahren Führer des Volks, den wahren, guten Hirten. Dieser Gegensatz trat je länger, desto schärfer hervor. Während das Volk sich in natürlicher Unbefangenheit dem Eindrucke der heilsamen Erscheinung und Lehre Jesu gern hingab, und zum Glauben geneigt war, trat die Pharisäische Volksführung immer störend zwischen Jesus und das Volk, und suchte die Gemüther verwirrend und bedrohend von ihm abzuziehen. Von dieser verderblichen Volksleitung hatten die Pharisäer eben noch ein erschreckendes Beyspiel gegeben in der Art, wie sie den Geheilten bey der Untersuchung behandelten. Sie hatten dem zum Glauben geneigten Manne gegenüber den Herrn einen Sünder genannt, 9, 24. So waren sie auch jetzt wieder erschienen, um dem Wirken des guten Hirten entgegenzuarbeiten, sich und das Volk gegen ihn zu verblenden. Joh. sagt dieß hier nicht ausdrücklich. Aber das Verhältniß, wie er es Kap. 7. 8 und 9. darstellt, hat sich nicht geändert. Und so findet er in der gegenwärtigen Erscheinung und der sich von selbst verstehenden Absicht der Pharisäer die hinreichende Veranlassung für Jesus, eben jenen Gegensatz zwischen der echten theokratischen und der Pharisäischen Volksleitung in einer paraboliſchen Rede, den Pharisäern selbst zu Gemüthe zu führen. Der vermittelnde Begriff zwischen 9, 41 und 10, 1 ff. ist nicht gerade der bestimmte Ausdruck ὁδηγοὶ τυφλοὶ aus Matth. 23, 10. 24., aber allerdings denkt Joh. bey dem Uebergange daran, daß die, welche Jesus 9, 39. 41. blind und verblendete nennt, als Volksführer erschienen. So combinirt der Evangelist [1]). Was hindert uns aber anzunehmen, daß

1) Euthymius verbindet so: ἵνα δὲ μὴ εἴπωσιν, ὅτι οὐχ ὡς οὐ βλέποντες ἀπιστοῦμεν, ἀλλ' ὡς πλανῶντές σου τὸν λαόν, ἀπο-

diese Combination faktisch ist, daß Jesus wirklich von dem Vorwurf des verschuldeten Unglaubens der Pharisäer unmittelbar zur Charakteristik ihrer verderblichen Volksleitung überging? In ihrem blinden Unglauben schadeten sie nicht bloß sich selbst, sondern auch dem Volke. —

Man hat gefragt, warum Jesus gerade die verhüllende parabolische Darstellung wähle? Euthym. und Theophylakt antworten zu V. 6.: Um die Zuhörer προσεκτικωτέρους zu machen. Allerdings erregt die parabolische Rede leicht mehr Aufmerksamkeit. Allein näher liegt wohl, daß die parabolische Redeform, von Christo schon 9, 39. gewählt, hier fortgesetzt wird, weil sie sich am besten eignete, in der Kürze ein Verhältniß anschaulich zu machen, welches sich bildlos nicht ohne directe Angriffs- und Strafrede ausdrücken ließ. Die Einkleidung lag um so näher, da Jesus gewohnt war, sich zu dem Volke in dem Verhältniß eines Hirten zur Heerde zu denken. Er gebrauchte das Bild öfter s. Luk. 15, 1 ff. Matth. 26, 31. Auch pflegten die Juden nach Ezech. 34, 23. vorzugsweise den Messias den guten Hirten, auch wohl die messianischen Vorbilder, Moses und David, die guten Hirten zu nennen [1]). War damahls schon üblich, die Lehrer und Lei-

---

δεικνύει διὰ παραβολῆς, ὅτι οὐκ ἔστι πλάνος, ἀλλὰ ποιμήν, καὶ πρῶτον μὲν τίθησι τὰ γνωρίσματα τοῦ πλάνου καὶ λυμεῶνος, εἶτα καθεξῆς τὰ τοῦ ποιμένος κ. σωτῆρος, ἵνα ἀπ' αὐτῶν γνωσθῇ, εἴτε πλάνος ἐστίν, εἴτε ποιμήν. Eben so Theophylakt. Allein für diese Combination liegt in dem Contexte zu wenig Anzeige. Feiner bemerkt Cyrill, wer genauer erwäge, müsse sagen, daß 10, 1 ff. mit 9, 41. unmittelbar nicht zusammenhänge. Aber wer noch genauer zusehe, werde den Zusammenhang wohl entdecken. Jesus nemlich antworte nicht bloß auf ausgesprochene Worte, sondern auch auf bloße ἐνθυμήσεις. Da die Pharisäer κακούργως gefragt, ob sie blind seyen, und Jesus geantwortet, ja, hierin aber eine Beleidigung liegen könne gegen die Oberen des Volkes, so zeige Jesus in der Parabel, daß ihre ἐξουσία ohne Grund und Bestand seyn werde u. s. w. — Aber auch dafür enthält der Contert keine deutliche Anzeige und der Inhalt der Parabel entspricht nicht.

1) Tract. Joma fol. 86.

ter des Volkes in den Synagogen פַּרְנָסִים, Hirten, zu nennen, so war die paraboliſche Rede auch den Phariſäern um ſo verſtändlicher.

Die Parömie, wie Joh. V. 6. die paraboliſche Rede nennt, unterſcheidet ſich allerdings von den ſynopt. Parabeln. Während jene aus Einem Guſſe irgend ein beſtimmtes, beſonderes Verhältniß, oder eine Ordnung, oder einen Gegenſatz des Gottesreiches in einem entſprechenden faktiſchen menſchlichen Verhältniſſe abbilden unter einem einfachen Geſichtspuncte, wird hier das geſammte Verhältniß des Meſſias zur Phariſ. Volksführung und zum Volke unter dem Bilde des Orientaliſchen Hirtenweſens ſo dargeſtellt, daß die mannichfachen Elemente und Beziehungen deſſelben gebraucht werden, um jenes Verhältniß von verſchiedenen Seiten anſchaulich zu machen. Das Gleichniß entwickelt ſich vollſtändig nach und nach, zum Theil erſt durch die Erklärung der Grundvergleichung, V. 1-5. Dieſe nennt Joh. V. 6. *ταύτην τὴν παροιμίαν*, als wäre damit die Parömie geſchloſſen. Aber von V. 7. an werden noch Züge, z. B. der Gegenſatz des Miethlings und des guten Hirten hinzugethan, welche V. 1-5. noch nicht angedeutet ſind. Dadurch verliert die Gleichnißrede an der Schönheit des Einheitlichen, Abgeſchloſſenen, die ſie in den ſynopt. Parabeln zu haben pflegt. Man mag dieß auf Rechnung des Evangeliſten ſetzen. Aber die weniger gelungene Compoſition der Lehrweiſe Chriſti in dieſem Stücke iſt noch keine Erdichtung. Auch ſehe ich keinen Grund, den Unterſchied zwiſchen den Parabeln der Synoptiker und dieſer *παροιμία* ſo zu beſtimmen, daß man jenen dieſe als Allegorie entgegenſtellt [1]). Im Sinne und Sprachgebrauch des Joh. war die *παροιμία*, wie *παραβολή*, jede ſprüchwörtliche, bildlich verhüllte Rede, jedes Gleichniß, vergl. 16, 25. 29. An den Unterſchied, welchen

1) S. Fritzsche a. a. O. p. 14.

Quinctilian [1]) zwischen παροιμία, (quae est) velut fabella brevior et per allegoriam accipitur, und παραβολή, quae longius res, quae comparentur, repetere solet, macht, denkt Joh. nicht. Quinctilians Begriff von der Parabel entspricht den neutest. Gleichnissen, welche im Sinne der Classiker eher Apologen genannt werden könnten, auf keine Weise. Die Allegorie in ihrem Unterschiede von der Parabel ist dem Joh. nicht fremd. Wenn Jesus 15, 1. sagt, er sey der wahre Weinstock, so ist dieß eine Allegorie, d. h. er sieht als den wahren wesentlichen Sinn des Weinstocks und der Reben sein Messianisches Verhältniß an. Johan. nennt dieß auch keine παροιμία. Hier aber 10, 1 ff. findet die reine Vergleichung statt, mit dem Bewußtseyn des Unterschiedes zwischen dem willkührlich gewählten Bilde und dem Abgebildeten. Auch ist das Bild hier ein Beyspiel, ein παράδειγμα, wie in der Parabel wesentlich ist, nur kein einmahliges Factum, sondern ein im Hirtenleben immer faktisches Verhältniß. Es wird also dabey bleiben, daß wir hier eine wirkliche Parabel haben.

V. 1–5. Der Hirt und die Diebe und Räuber in ihrem verschiedenen Verhältniß zur αὐλὴ τῶν προβάτων.

Die polemische Parabel fängt mit dem Gegensatz des Hirten, dem κλέπτης κ. λῃστής, dem Bilde der Pharisäer, an.

V. 1 und 2. Die αὐλὴ τῶν προβάτων, die Hürde, unter freyem Himmel mit Mauerwerk umgeben, (Phavorinus ὁ περιτετειχισμένος κ. ὕπαιθρος τόπος), zum Schutze gegen Raub der Thiere und Menschen, hat eine Thür, an welcher ein Unterhirt, θυρωρός, Nachts bewaffnete Wache hält [2]). Hiernach ist die Definition sehr einfach, daß, da der geordnete Hirt durch die Thür in die Schaafhürde geht, wer nicht durch die Thür eingeht, son-

1) Inst. Orat. 5, 11. 21–23.

2) Vergl. Bochart Hierozoic. ed. Roseumüller Tom. 1. lib. 2. cap. 44. und Jahns Archäol. Thl. 1. Bd. 1. §. 53.

dern anderswoher (ἀλλαχόθεν), an einer andern Stelle, übersteigt, ein κλέπτης κ. λῃστὴς ist. Dem allgemeineren κλέπτ. folgt das stärkere synonyme λῃστής. V. 2. wird nur der Begriff des ordentlichen Hirten überhaupt bestimmt, daher ποιμὴν ohne Artikel, den Cod. D. Sahid. Cant. unbefugt eingefügt haben.

V. 3. 4. schildert Jesus das gegenseitige Verhältniß des sorgenden Hirten und der folgsamen Heerde, im Augenblicke des Aufbruchs. Das namentliche Rufen des Hirten und das Hören der Schaafe auf die bekannte Stimme des Hirten ist in diesem Bilde der höchste Ausdruck der gegenseitigen Gemeinschaft. — Jeder Hirt hat seine eigene Abtheilung τὰ ἴδια πρ., die er beym Aufbruch aus der Hürde, worin mehrere Heerden zusammengepfercht werden, aussondert durch namentliches Rufen. Statt καλεῖ liest Lachm. φωνεῖ nach ABDL. Leicht änderte man καλεῖ in φωνεῖ wegen des vorangehenden τῆς φωνῆς. — Schwerlich schrieb Joh. V. 4. ὅταν (Cod. BL.) ohne alle Verbindungspartikel, so daß entweder καὶ oder δὲ (Cod. K.) zu lesen ist; jenes aber ist bezeugter und natürlicher. An ἐξάγει V. 3. knüpft καὶ — ἐκβάλῃ unmittelbar an. Lachmann hat τὰ ἴδια πάντα statt τὰ ἴδια πρόβ. nach BDL. 1. 33. Kopt. Sahid. Lucif. Cant. Veron. Verc. u. a. Πρόβατα, ursprünglich erklärende Glosse, verdrängte das echte πάντα (die seinigen alle, keins ausgenommen) aus dem Texte. — Wenn es heißt, die Schaafe folgen dem vorangehenden Hirten, weil sie seine Stimme kennen, so muß man sich den Hirten als wiederholt rufenden, lockenden vorstellen, was schicklicher gedacht wird, indem der Zug sich bildet, nicht indem er schon geschlossen sich fortbewegt.

V. 5. Dem Hirten wird der ἀλλότριος entgegengesetzt. Ist damit nicht der κλέπτης V. 1. gemeint, so stellt die Parabel am Schlusse einen andern Gegensatz gegen den Hirten dar, als womit sie V. 1. anfängt. Dadurch ginge die

Einheit des paraboliſchen Themas verloren. Wer dieſe nicht aufgeben will, muß ſagen, V. 5. ſey nur ein untergeordneter Zug, weniger in der Charakteriſtik des Hirten, als der Schaafe. Man könnte denken, V. 12. werde der ἀλλότριος näher als Miethling beſtimmt. Allein dieſer erſcheint doch in einem andern Verhältniſſe zu den Schaafen. Vor dem Miethling fliehen die Schaafe nicht. Und da V. 8. ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβ. ebenfalls von den Dieben, Räubern geſagt wird, ſo iſt ἀλλότριος die Claſſe der Fremden, wozu eben vornehmlich die Diebe und Räuber V. 1. gehören. So liegt alſo in der Parabel zunächſt nur der Gegenſatz zwiſchen dem Hirten und den Dieben und Räubern. — Statt ἀκολουθήσωσιν lieſt Lachm. mit ABDE u. a. ἀκολουθήσουσιν. Der allgemeine Sprachgebrauch iſt, daß nach οὐ μὴ ſowohl der Conjunct. des Aor., als der Indic. des Futurums folgt. Im N. T. iſt jener in der lect. vulg. häufiger, als dieſer. Im Joh. Ev. ſchwankt 4, 14. 48. 6, 35. 8, 12. 52. 13, 8. 38. die Leſeart zwiſchen dem Futurum und dem Conj. Aor. Aehnlich Röm. 4, 8. Gal. 4, 30. 5, 16. u. a. m. Aber im Allgemeinen, kann man allerdings mit Winer [1]) ſagen, herrſcht im N. T. der Conj. Aor. nach οὐ μὴ vor. Wahrſcheinlich iſt das Futurum hier dem folgenden φεύξονται zu Liebe gemacht, oder eben nur ein Schreibfehler. Schwerer iſt zu glauben, daß man das Futurum in den Conj. Aor. verwandelte. Iſt der gewöhnliche Text richtig, ſo könnte, darf man ſolche Feinheit dem Joh. zutrauen, dieſe Verſchiedenheit den Sinn haben: Sie werden wohl nicht folgen, ſondern gewiß fliehen, denn die fremde Stimme verſcheucht ſie. Τῶν ἀλλοτρίων τὴν φων. haben nur (Syr. Latein. u. a.) Ueberſetzungen in den Singular ἀλλοτρίου verwandelt, nicht bedenkend, daß oben ἀλλοτρίῳ ohne Artikel ſteht und hier der Satz ganz allge-

1) Gramm. §. 60. 3.

mein ausgedrückt werden soll: Der Fremden Stimme kennen sie nicht [1]).

Versuchen wir die Bedeutung der Parömie V. 1–5. zunächst, abgesehen von der folgenden Erweiterung, zu bestimmen, so treten als bedeutungsvoll nur folgende Züge bestimmt hervor: die αὐλὴ τ. προβ., als Bild der geordneten Gemeinschaft des theokratischen Volkes; ferner die Zusammengehörigkeit des ordentlichen Hirten und seiner Heerde, als Bild der gegenseitigen Gemeinschaft und Treue zwischen dem geordneten Führer und dem theokrat. Volke; endlich der Gegensatz des Fremden, des Diebes und Räubers. Der Hirt ist zunächst das Bild der echten theokrat. Volksführung überhaupt, im Gegensatz gegen die verderbliche fremde. In diesem allgemeinen Bilde sollten sich die Pharisäer spiegeln. — Die Thür und der Thürhüter sind in dem parabolischen Thema ohne eigene Bedeutung; sie dienen nur dazu, das geordnete Wesen der theokratischen Gemeinschaft darzustellen. Euthym. sagt, anagogisch sey unter dem θυρωρὸς Moses zu verstehen. Theodorus Herakleota versteht darunter den heiligen Geist, Cyrill meint, es sey entweder der den Kirchen vorstehende Engel (nach der Apok.) oder Christus oder Moses gemeint. Aber dieß alles ist, so wie Lampe's Deutung auf Joh. d. Täufer und dergl., Anagogie, keine historische Auslegung.

V. 6. Die Pharisäer (ἐκεῖνοι) verstehen die Beziehung der παροιμία auf sich eben so wenig, als sie 9, 40. die Beziehung des Ausspruchs 9, 39. auf sich verstanden. Der Grund wird nicht angegeben. Aber wie dort der Dünkel sie hinderte, sich als Blinde zu erkennen, so hier zu begreifen, daß sie nicht zur Classe der wahren Hirten gehörten. Br. Bauer meint zwar, Joh. erweise Christo dem Weisen, der gewaltiglich sprach, einen schlechten Dienst mit

1) Ueber den Wechsel des Singulars nach πρόβατα, ἀκολουθεῖ V. 4. und des Plurals οἴδασι, ἀκολουθήσουσιν, φεύξονται s. Winers Gramm. §. 47. 3.

diesem Nichtverstehen des Gleichnisses. Aber dem Besten begegnet, daß er von der gegenüberstehenden Eitelkeit und Hoffarth nicht verstanden wird mit der klarsten Rede. Verstehen und Verstehen ist zweyerley. Das völlige Verstehen wäre hier gewesen, daß die Pharisäer sich getroffen gefühlt hätten und in sich gegangen wären. Dieß meint Joh. mit dem *οὐκ ἔγνωσαν, τίνα ἦν*, vgl. Luk. 8, 9. In der That war durch den starken Ausdruck *κλ. κ. λῃστ.* die Beziehung auf die Pharisäer etwas verdunkelt. Es gehörte viel Demuth dazu, dieselbe gleich zu erkennen.

V. 7. Man erwartet, daß Jesus das Gleichniß den Unverständigen auslegen, also die Beziehung auf den Gegensatz zwischen sich und den Pharisäern im Verhältnisse zum Volke entwickeln werde. War die Beziehung auf ihn, sein Mess. Hirtenamt, auch nicht unmittelbar im Gleichnisse ausgedrückt, so lag sie doch mittelbar darin. Wirklich fängt er nun auch V. 7 und 8. an, jenen Gegensatz in der Parabel zu exponiren. Aber statt zu sagen *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν τ. προβ.*, spricht er V. 7. unerwartet [*ὅτι* [1]] *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων*, und hebt so etwas aus der Parabel als Hauptmoment hervor, was V. 1 und 2. nur als ein Nebenmoment erscheint. Die Vers. Sahid. hat sich daran gestoßen, und deßhalb statt *ἡ θύρα, ὁ ποιμὴν* gesetzt. Voretzsch [2]) will diese Glosse nicht verachtet wissen, und meint, *ἐγώ εἰμι ἡ θ. τ. πρ.* stehe für *ἐγώ εἰμι ὁ εἰσερχ. διὰ τῆς θύρας ποιμήν*. Allein das ist selbst für den Joh. Styl eine zu harte Metonymie, die sich durch 14, 6. *ἡ ὁδὸς* eher widerlegen, als rechtfertigen läßt. Aber allerdings, es mag unter der Thür die Thür für die Schaafe, wie Chrysost., Euthymius und neuerdings Fritzsche, behaupten, oder die Thür zu den Schaafen, verstanden werden, immer liegt

1) BGKL und mehrere Minuskeln lassen *ὅτι* aus.
2) Am a. O. p. 15.

darin eine Incongruenz, daß in der Auslegung oder Anwendung ein Moment anders gestellt wird, als in dem paraboliſchen Thema. Die Parabel wird dadurch, ſo wie durch Hinzufügung neuer Züge V. 10. 12. 13., zum Theil eine andere, oder vielmehr ſie entwickelt ſich in der Deutung weiter, als ſie angelegt war. Man könnte denken, weil Joh. V. 6. nicht ſagt, ἀπεκρίθη οὖν, ſondern εἶπεν οὖν πάλιν, womit er neue Reden anzudeuten pflegt ſ. 8, 21., ſo erſcheine ihm ſelbſt V. 7 ff. als eine neue paraboliſche Rede. Aber das Thema V. 1–5. dringt doch überall hervor.

Hat V. 7. irgend Beziehung auf V. 1 und 2., und auf den dort angedeuteten Gegenſatz zwiſchen der heilſamen, wahren und der verderblichen Volksführung, ſo iſt unmöglich, ἡ θύρα τ. πρ. anders zu verſtehen, als von der Thür der αὐλὴ τῶν προβάτων für die zu den Schaafen eingehenden Hirten, entgegengeſetzt dem ἀλλαχόθεν des κλέπτης V. 8. Aehnlich ſagt Ignat. Epist. ad Philad. 9., Chriſtus ſey θύρα τοῦ πατρός, der Eingang zum Vater, accessus ad patrem, wie Herm. Past. 3, 9. 12. ſich ausdrückt. Aus V. 9. haben Andere geſchloſſen, θύρα τ. προβ. ſey die Thür für die Schaafe, wodurch dieſe eingehen in die αὐλή. Fritzſche erklärt die Thür in dieſem Sinne ſo: septi janua oves tuetur, nam in tutum locum gregem recipit, et alit, iter enim ad pascua patefacit, quo clauso fame miserae oves perirent. Quare perinde est, ac si Jesus ovium tutorem ac nutritorem se appellavisset. So entſtehe, fügt er hinzu, ein ſchicklicher Gegenſatz gegen den κλέπτης, der die Schaafe tödtet, V. 10. Aber weder an ſich hat die Thür, als pars pro toto, noch in der Anlage der paraboliſchen Darſtellung V. 1 und 2. dieſe emphatiſche Bedeutung. Wenigſtens müßte wenn V. 7. mit V. 1–5. irgend correſpondiren ſollte, V. 3 und 4. bey ἐξάγει und ἐκβάλῃ, διὰ τῆς θύρας hervorgehoben ſeyn. Man mag V. 9. darüber ſtreiten,

ob dort die Thür die Thür für die Schaafe ist, hier aber kann sie dieß nicht seyn; noch weniger liegt hier im Context ein Grund, mit Tholuck θύρα τ. πρ. in beabsichtigter Doppelsinnigkeit, Thür zu den Schaafen und für dieselben, zu nehmen.

Aber in welchem Sinne ist Jesus die lebendige persönliche Thür zu den Schaafen? Er ist der von Gott geordnete Eingang zur wahren Leitung der theokrat. Gemeinde, weil er das Licht der Welt ist, 9, 4. 8, 12. Wie es ohne den Glauben an ihn überhaupt keinen Eingang zum Vater, 14, 6. in die βασιλ. giebt, so ist auch alle heilsame, wahre, leitende Thätigkeit in der theokrat. Heerde wesentlich durch ihn, durch den Glauben an ihn, bedingt.

V. 8. Wenn Christus nach V. 7. die Thür, und nur wer durch dieselbe eingeht, wahrer Hirt ist, so folgt aus V. 2., daß wer nicht durch diese Thür eingeht ein κλέπτης καὶ λῃστής ist. Aber Jesus bleibt bey diesem allgemeinen abstrakten Gegensatze nicht stehen. Die anderwärts (ἀλλαχόθεν) einsteigende, räuberische Volksführung war in den Pharisäern schon bestimmt hervorgetreten; daher ὅσοι ἦλθον. Aber, während man erwartet: Alle, welche nicht durch mich zu den Schaafen gekommen sind, sind Diebe und Räuber, schreibt Joh.: Alle, welche vor mir, πρὸ ἐμοῦ, gekommen sind, u. s. w. Ist der gewöhnliche Text gesund, so kann der Satz nichts anderes heißen, als: Alle, so viel ihrer vor mir, d. h., ehe ich der Messias, als die Thür zu den Schaafen, erschienen bin, in die αὐλὴ τ. πρ. gekommen sind, sind Diebe und Räuber. So verwirft er also die ganze frühere Volksleitung, als räuberisch? Ist dieß denkbar? Offenbar bestand vor ihm, im alten Bunde ein wohlberechtigtes theokratisches Lehramt. Moses und die Propheten, und wer nachher im Geiste derselben lehrte und leitete, war echter Volkshirt, um so mehr, je mehr er zu Christus hinführte. Nur Marcioniten und Manichäer, welche das A. T. sammt seinen Instituten verwarfen, konnten

glauben, Jesus verdamme hier die ganze alttestam. Volksführung. Der Ausdruck ist freylich ganz allgemein, unbedingt, πάντες [1]), ὅσοι. Aber die Nothwendigkeit der Beschränkung ergiebt sich unmittelbar aus dem notorischen Verhältnisse Christi zum A. T., vergl. 5, 39. 45. Es fragt sich nur, worin die Beschränkung, da keine bestimmt ausgedrückt ist, zu suchen sey? Oder läge, wie Euthymius und Hieronymus [2]) meinen, wirklich in ἦλθον der emphatische Gegensatz des Kommens und Gesandtseyns, des ἔρχ. ἀφ' ἑαυτῶν? In diesem Falle könnte man mit Hieronymus annehmen, es seyen in abstracto die falschen Propheten überhaupt vor Christo gemeint. Aber dieß wäre eben zu abstract. Da V. 10. Jesus von sich selber ἐγὼ ἦλθον ohne alle Nebenbestimmung sagt, so kann das Kommen hier in diesem emphatischen Gegensatz nicht gemeint seyn. Daß πάντες ὅσοι — auf die vor Christo erschienenen Irrführer des Volkes zu beschränken sey, leuchtet von selbst ein. Chrysostomus, Cyrill, Theod. von Mopsv., Euthymius und Theophylakt, und auch Neuere, wie Grotius, Maldonatus und Hammond, verstehen unter den πρὸ ἐμοῦ die falschen Messiasse vor Christo, wie Judas der Gaulonit und Theudas. Allein, daß vor Christus falsche Messiasse aufgetreten seyen, ist unerweislich. Theudas trat unter Claudius auf, als angeblicher Prophet, nicht als Messias s. Josephus, Archäol. 20, 5. 1.; Judas zwar schon unter Augustus, aber auch nicht als Messias, s. Josephus Archäol. 18, 1. 1. Gesetzt, wir wüßten gerade nur nichts von den früheren pseudomessianischen Bewegungen, so würde das

1) Nur D. Cant. Ver. Foss. Auct. quaest. N. T. lassen es aus antignostischer Rücksicht weg, oder weil nach der gewöhnlichen Ansicht der Alten, Judas Gaul. und Theudas seyen hier gemeint, für diese wenigen πάντες zu viel schien.

2) Adv. Pelag. 2, 6. Qui venerunt, inquit, non qui missi sunt, de quibus propheta ait: ipsi veniebant a se et ego non mittebam eos.

Schweigen des Josephus doch beweisen, daß dieselben sehr unbedeutend und einzeln gewesen, so daß also auf keinen Fall gesagt werden könnte, πάντες ὅσοι —. Br. Bauer meint, auch die Weissagung Matth. 24, 24. setze die Erfahrung ihres wirklichen Substrats voraus, also falsche Messiasse vor Christo; oder die Weissagung sey erst im Bewußtseyn der Gemeinde nach der wirklichen Erfahrung des falschen Messiasthums nach Christus entstanden; hier nun habe der Evangelist seine Anschauung und Erfahrung von Theudas und Judas und dergl. Leuten nach seiner Gewohnheit als eine Anschauung des Herrn betrachtet, ähnlich, wie Lukas AG. 5, 36. 37. Aber von solchen Parachronismen haben wir im Johannes sonst keine Spur.

Es liegt im Context klar vor, daß die Pharisäer gemeint sind, die falschen Volksführer der Zeit. Aber, wie kann dieß in den Worten liegen? Πρὸ ἐμοῦ ἦλθον scheint bestimmt auf die Vergangenheit hinzuweisen; die Pharisäer aber standen gegenwärtig Christo gegenüber. Auch liegt in dem πρὸ ἐμοῦ an sich gar kein Gegensatz gegen ἐγώ εἰμι ἡ θύρ. τ. πρ., oder genauer gegen das durch die Thür Eingehen zu den Schaafen. Um diesen Gegensatz zu gewinnen, hat man versucht das πρὸ ἐμοῦ ἦλθον in einem andern, als dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Camerarius, der vortreffliche, meinte, πρὸ sey hier so viel, als praeter, und die Stelle so zu übersetzen: quotquot me praevertuntur, ut sit, qui ostium vitant, s. praeter ostium feruntur. Dabey berief er sich auf Ilias 10, 224. καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν, antevertit hic illum intelligendo. Aber hier behält πρὸ seine gewöhnliche Bedeutung: der eine vor dem andern bemerkt u. s. w. Ueberhaupt ist πρὸ in der Bedeutung von praeter unerweislich. Aehnlich suchte Elsner der Stelle dadurch den richtigen Sinn abzugewinnen, daß er πρὸ ἐμοῦ als Gegensatz von διὰ τῆς θύρας, also für πρὸ τῆς θύρας, ἔρχεσθαι aber wie Matth. 16, 28. in der Bedeutung von

Weggehen nahm, und hiernach so übersetzte: omnes, quotquot ante aut coram me, h. e. ante januam, abierunt s. praeterierunt, fures sunt ac latrones. Allein ἔρχεσθαι ist weder an sich, ohne nähere Bestimmtheit, weggehen, auch Matth. 16, 28. nicht, wo gerade das Kommen gemeint ist, noch mit πρὸ construirt, vorübergehen παρέρχ. Auch liegt in dem bloßen Vorübergehen nicht schon das ἀλλαχόθεν ἀναβαίνειν, der Begriff des Diebes. Tittmann und Schleusner, welche die Diebe und Räuber von den falschen Messiassen verstehen, glauben, in πρὸ ἐμοῦ liege die dem Begriff der ψευδοχρ. entsprechende Bedeutung von ὑπέρ, pro, loco. Nun steht zwar Eurip. Alc. 644. 649. 690. θνήσκω πρό τινος für ὑπέρ τινος, eben so Plat. symp. 179. A., Xen. Cyr. 8, 8. 4., aber diese Synonymie von πρὸ und ὑπὲρ beschränkt sich auf die Bedeutung der Gunst und die Verbindung mit Verben der Aufopferung, der Vertheidigung u. s. w. [1]); niemahls steht es im feindlichen Sinne mit Verben, wie ἔρχομαι oder dergl., verbunden. Auch würde, wenn der Satz in diesem Sinne nicht unhistorisch werden soll, ἦλθον für das Futurum oder zeitlos stehen müssen, was ganz unmöglich ist.

Wer rathlos in dem gewöhnlichen Texte für die Auslegung unüberwindliche Schwierigkeiten zu finden meint, dem kann man nicht verdenken, wenn er zur Aenderung desselben seine Zuflucht nimmt. So hat Chr. Gottfr. Müller [2]) statt πρό, χωρὶς ἐμοῦ, vermuthet. Damit wäre der Sinn des Gegensatzes von V. 7. einigermaßen getroffen, aber nicht richtig ausgedrückt. Auch bieten die Handschriften für diese Conjectur nicht den leisesten Wink; ja sie ist diplomatisch unmöglich. Olshausen verwirft zwar diese Conjectur, will auch nicht πρὸ für χωρὶς nehmen; aber nach einer natürlichen Aposiopesis, meint er, könne der Satz,

1) S. Bernhardy, wiss. Syntax. S. 232.

2) Animadv. in Joan. X, 1 sqq. Leucopetr. 1788. 4.

wozu πρὸ gehört, wohl den Begriff χωρὶς in sich schließen. Allein wer kann eine solche Aposiopesis, die den eigentlichen Hauptbegriff, der aus dem ausgedrückten πρὸ an sich gar nicht nothwendig folgt, verschweigt, natürlich nennen? Auch ist das verschwiegene χωρὶς gar nicht das rechte Wort für das Verhältniß der κλέπται und λῃσταὶ zu Christo.

Aber es fragt sich, ob der gewöhnliche Text diplomatisch sicher sey?

Nur Sahid. läßt ὅσοι πρὸ ἐμοῦ ἦλθον ganz aus, und macht so den Satz sinnlos. Dagegen lassen πρὸ ἐμοῦ aus EGMS. 36. 57. und viele andere Minuskeln, Syr. Perss. Syr. hier. Goth. Sax. Vulg. Ver. Verc. Brix. Colb. u. s. w., ferner Basil., Cyrill (welcher πρὸ ausläßt, aber versteht, τοὺς προελάοντας τῆς παρουσίας αὐτοῦ), Chrysost., Theophylakt, Euthym. (der aber sagt: οὐ πάντας δηλοῖ τοὺς πρὸ αὐτοῦ), Augustin u. a. Ἦλθον πρὸ ἐμοῦ haben ABDKL. 69. 127. und viele Minuskeln, Origenes 3 Mahl, Klem. v. Alex. 2 Mahl, Isid. Pel., Nonnus, Lucif., ferner die Lat. Handschriften Cant. Foss. Gat., die Kopt. Aeth. Armen. u. a. Uebersetzungen. Diplomatisch kann hiernach kein Zweifel seyn, daß die Worte und zwar in dieser Stellung ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ hinreichend beglaubigt sind. Man ließ aus exegetischen Gründen πρὸ ἐμοῦ weg, meinend, in dem bloßen ἦλθον liege schon der Gegensatz gegen die durch Christus vermittelte göttliche Sendung oder Berufung.

Der wahre Sinn des beglaubigten Textes ist aber dieser: Alle, so viel ihrer gekommen sind, als Führer des Volkes, vor mir, bevor ich als die Thür der αὐλὴ τ. πρ. erschien, sind nicht, wofür sie sich ausgeben, Hirten, sondern Diebe und Räuber. — Von den Pharisäern seiner Zeit konnte dieß Jesus im Allgemeinen sagen. Er fand sie schon vor als Führer des Volkes (ἦλθον πρὸ ἐμοῦ), aber als solche, welche von der Thür, dem wahren Eingange, nichts wissen wollten, und indem sie dem Herrn

widersprachen, auch das Volk von ihm abzogen, und es so um sein wahres Heil brachten, vgl. Matth. 23, 13. Dieß galt von den Pharisäern, als Secte, schlechthin. Wer von denselben sich zu Christo wendete, gab die Pharis. Volksführung eben damit auf. Das Verhältniß war bereits faktisch, daher ἦλθον und nachher ἤκουσαν, es bestand in der Gegenwart, daher εἰσί, wofür nur einige Handschriften 6. 63. 71. u. a. ἦσαν bieten.

In dem ἀλλ' οὐκ ἤκ. αὐτῶν τὰ πρόβατα tritt der Zug des paraboliſchen Themas V. 5. hervor. Ἀλλὰ bezeichnet den Gegensatz zwiſchen dem räuberiſchen Beſtreben der Pharisäer und dem nothwendigen Mißlingen deſſelben, wovon eben der Grund nach V. 5. iſt, daß ſie ἀλλότριοι ſind; die theokratiſche Heerde, als ſolche, hörte nicht auf ihre Stimme. Damit meint er jenen Geheilten Kap. 9., und alle die μὴ βλέποντες, welche nach dem κρίμα des Erlöſers ſehend wurden 9, 39., gleichſam das geiſtliche Iſrael. — Dieß ſteht nicht in Widerſpruch mit der Klage des Joh. 1, 5. 11., wie Br. Bauer meint; ſo wenig, wie die wiederholte Notiz von den Glaubensanfängen im Volke. Nach Joh. Darſtellung war das Volk im Allgemeinen für die Stimme des Herrn empfänglich. So oft auch die falſche Phariſ. Stimme es von Chriſto weglockte, immer wieder empfand es den Eindruck der Wahrheit Chriſti. — De Wette, an aller ſicheren Auslegung der Stelle verzweifelnd, findet den Ausſpruch auch in dem angegebenen Sinne der Weisheit und Milde Jeſu nicht entſprechend. Aber die paraboliſche Darſtellung mildert die Härte des Ausdrucks, und, wenn Jeſus Matth. 23. weder unweiſe, noch zu hart gegen die Pharisäer geſprochen hat, ſo iſt auch dieſer Ausſpruch ohne Anſtoß.

V. 9 und 10. iſt anzuſehen, als die weitere Entwicklung des Gegenſatzes V. 7 und 8. Der Satz, ich bin die Thür, wird V. 9. näher erklärt und beſtimmt, und zwar ſo, daß der Nachdruck auf ἐγώ gelegt wird. Er und kein

Anderer ist der Eingang zur αὐλὴ τ. πρ. Nur wer durch ihn (δι' ἐμοῦ, nachdrücklich vorangestellt) eingeht, wird zum Heile gelangen u. s. w.

Steht V. 9 und 10. mit V. 7 und 8. in dem angegebenen Verhältnisse, so ist keine Frage, daß θύρα hier, wie V. 7 zu nehmen ist, als Eingang zu den Schaafen. Dafür spricht auch die antithetische Parallele von V. 9 und 10. Wie der κλέπτης, und im Gegensatz von demselben Christus, ἐγὼ ἦλθον, zu der αὐλὴ τῶν πρ. kommen, jener um die Schaafe zu verderben, dieser um ihnen die wahre Weide zu geben, so kann auch ἐάν τις εἰσέλθῃ V. 9. nur verstanden werden von denen, welche zu den Schaafen auf die rechte Weise eingehen, mit diesen in das rechte Verhältniß treten. Nun befremdet freylich σωθήσεται und νομὴν εὑρήσει, welches letztere besonders unmittelbar mehr für die Schaafe sich zu eignen scheint, als für den Hirten, vergl. V. 10., ἵνα ζωὴν ἔχωσι κ. περ. ἔχ. Viele verstehen deßhalb unter θύρα V. 9. den Eingang für die Schaafe. Dann müßte aber V. 7. θύρα dasselbe seyn. Dieß nehmen nun auch Chrysost., Euthym. und Fritzsche u. a. an. Nach de Wette aber ist V. 7. die Thür zu den Schaafen, hier die Thür für die Schaafe gemeint. An sich wäre möglich, daß Christus nach Joh. dasselbe Bild in verschiedener Beziehung gedeutet hätte. Aber müßte dann nicht der Unterschied irgendwie bestimmter angedeutet seyn? Oder wird dieser durch das σωθήσ. — νομὴν εὑρήσει hinlänglich bezeichnet? Ich zweifle sehr. Da die Beziehung der Schaafe zur Thür bisher gar nicht angedeutet war, so mußte diese Wendung der paraboliſchen Rede bestimmter hervorgehoben, auch nicht gleich wieder verlassen werden, sollte die Darstellung einigermaßen zusammenhängend seyn. Im Folgenden aber ist von dem Verhältnisse der Schaafe, und dem Gegensatz derer, welche in die Hürde eingehen und nicht eingehen, gar keine Rede weiter, sondern der Anlage der Parabel gemäß nur von dem Ver-

hältniß des Diebes, dann des Hirten, endlich des Miethlings zu den Schaafen. Dazu kommt, daß ἐάν τις εἰσέλθῃ am natürlichsten auf ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, nicht auf ἤκουσαν — τὰ πρόβατα zurückweis't. Von den Schaafen wäre eher im Plural gesprochen worden. Also ist auch hier wie V. 7. die Thür zu der αὐλὴ τ. πρ. gemeint, und zwar eben nur das durch die Thür vermittelte rechte Verhältniß der Hirten zu den Schaafen, nicht auch zugleich das Verhältniß der Schaafe zur Thür. Allerdings ist, wie Tholuck sagt, die Thür zu den Schaafen auch zugleich die Thür für die Schaafe, und am Ende ist jeder Hirt, der unter Christo die Heerde weidet, zugleich wieder ein Schaaf der Heerde Christi. Aber diese Nebengedanken liegen außerhalb der paraboliſchen Darstellung. Soll diese einige Klarheit haben, so kann θύρα nicht zweydeutig seyn.

Ist demnach die θύρα hier, wie V. 7., die Thür für die Hirten zu den Schaafen, so fragt sich nur, ob es möglich sey, σωθήσ. — εὑρήσει auch vom Hirtenamte zu verstehen? Σωθῆναι wird vom Johan. 11, 12. 12, 27. von der Errettung vom Tode, dem Untergange gebraucht; 3, 17. 5, 34. 12, 47. von der besondern Messianischen Errettung, dem Heile, im Gegensatz gegen das ἀπολέσθαι, die Strafe. In diesem Gegensatze steht es hier. Dem Diebe und Räuber, dem ἀλλότριος, gelingt es nicht, daß die Schaafe ihm folgen. Nur wer durch die Thür eingeht, wird Segen und Heil haben, vergl. 1 Kor. 3, 15., dem wird es gelingen, daß die Schaafe ihm folgen. Dieses σωθήσεται wird nun näher bestimmt im Bilde des Hirtenamtes. Καὶ εἰσελ. κ. ἐξελ. ist aus 4 Mos. 27, 16. 17. zu verstehen. Von den Schaafen würde es nach der Anlage der Parabel heißen, sie werden ein- und ausgetrieben werden, vgl. V. 3. u. 4. Von dem Hirten aber heißt es, wie er eingeht, so wird er auch ausgehen durch die Thür mit der Heerde, vergl. 4 Mos. 27, 17. wo von dem Hirten des Volkes gesagt wird: ἐξελεύσεται — καὶ εἰσελεύσεται,

— καὶ — ἐξάξει αὐτοὺς καὶ — εἰσάξει αὐτούς, καὶ οὐκ ἔσται ἡ συναγωγὴ κυρίου ὡσεὶ πρόβατα, οἷς οὐκ ἔστι ποιμήν. Dem ἐξελεύσεται schließt sich sehr natürlich καὶ νομὴν εὑρήσει an. Das Weidefinden gehört wesentlich zum Segen des Hirten. Wenn irgend zweydeutig wäre, für wen der Hirt die Weide findet, so dürfte τοῖς προβάτοις nicht fehlen. Aber es versteht sich von selbst, daß die Weide für die Schaafe ist, und die Heerde die rechte Weide nur findet, wenn sie vom Hirten geführt wird.

V. 10. War V. 8. der κλέπτης im Verhältniß zur θύρα charakterisirt worden, so wird hier derselbe von Seiten seines Zweckes geschildert. Stehlen, Tödten u. s. w. liegt in dem Begriffe dessen, der nicht durch die Thür eingeht. Diese allgemeine Charakteristik des κλέπτης dient zum Uebergange von dem Bilde der Thür zu dem Bilde des Hirten. Nur diesem kann ein bewußter Zweck in der paraboliſchen Rede beygelegt werden. Dem κλέπτης stellt sich Jesus gegenüber, als der, dessen Kommen zu den Schaafen den edelsten Zweck habe. Dieß liegt wesentlich im Begriff des wahren Hirten, welcher V. 11. in unmittelbarer Anwendung auf Christus von Seiten seiner vollkommenen Liebe zu den Schaafen geschildert wird. Dem ἵνα ζωὴν ἔχωσι entspricht V. 9. νομὴν εὑρήσει. Nur tritt die bildliche Hülle der Weide zurück, und der reine Begriff der theokratischen ζωὴ bricht durch. Aber in dem exegetischen Zusatze καὶ περ. ἔχωσι taucht das Bild wieder auf.

V. 11. Als solcher, der gekommen, den Schaafen die reichliche Lebensnahrung zu geben, ist Christus der gute Hirt schlechthin, ὁ ποιμὴν ὁ καλός, weil er die aufopfernde Liebe zur Heerde hat. Diese Liebe ist das Merkmahl des braven Hirten. Man dachte sich, wie schon bemerkt, den Messias unter dem Bilde eines guten Hirten, im Gegensatz gegen die untreuen Hirten Israels, Ezech.

34. 37, 24. Jes. 40, 11., aber ὁ π. ὁ καλ. ist deßhalb noch nicht der Begriff des Messias in dieser Stelle. Καλὸς gebraucht Joh. nur hier und V. 32. 33. ἔργα καλά, und 2, 10., in der Bedeutung des Edlen, in seiner Art Vorzüglichen, Trefflichen, vergl. 1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 2, 3. 1 Petri 4, 10. Ἀληθινὸς ist ein verwandter, aber nicht gleichbedeutender Begriff. Ὁ ποιμ. ὁ ἀληθινὸς wäre Christus der ausschließliche, eigentliche Hirt. Ψυχὴν τιθέναι ist nur dem Joh. eigen, vergl. V. 15. 17. 18. 13, 37. 38. 15, 13. 1 Joh. 3, 16., als Ausdruck der Lebensaufopferung. Die Formel findet sich bey keinem Profanscribenten. Kypke vergleicht Polyb. Excerpt. Vales. p. 61. τὸ πνεῦμα προσέθηκε τῷ χρυσίῳ, was kaum ähnlich, und Hippocr. Sect. 8. p. 30. Μαχάων γέ τοι ψυχὴν κατέθετο ἐν τῇ Τρωάδι, was allerdings verwandt ist. Noch entsprechender ist das Lat. spiritum, animam deponere oder ponere. Aber weder hieraus, noch aus dem Homerischen ψυχὴν παρατίθεσθαι Odyss. 2, 327. 9, 255., das Leben daran oder aufs Spiel setzen, erklärt sich historisch die Joh. Formel. So ist sie vielleicht Hebr. Ursprungs? 1 Sam. 19, 5. 28, 21. Richt. 12, 3. Hiob 13, 14. übersetzen die LXX das Hebr. שִׂים נַפְשׁ בְּכַף durch ψυχὴν τιθέναι ἐν χειρί, d. h. das Leben aufs Spiel setzen, in die Schanze schlagen [1]). Aber gerade das Charakteristische dieser Formel ἐν χειρὶ fehlt in der Johanneischen. Der Sinn der letzteren ist aber nur, was sonst δοῦναι τ. ψ. Mark. 10, 45. heißt. Auch liest D. δίδωσιν in unserer Stelle und die Lat. Uebersetzung hat in vielen Handschriften dat, obwohl V. 15. 17. 18. pono. Joh. hat weder δοῦναι, noch παραδοῦναι ψυχήν. Sehr richtig vergleicht de Wette τίθησι τὰ ἱμάτια 13, 4., dem auch, wie hier V. 18. ψυχ. λαμβ., λαμβ. τὰ ἱμάτ. 13, 12. entspricht. Hieraus folgt, daß Joh. sich τὴν ψυχ.

1) Vergl. Köster's Erläuterungen S. 12 ff.

τιθέναι in der Art und Bedeutung des Lat. ponere vitam gedacht habe. Aber die Formel ist ihm eigenthümlich, nicht aus dem classischen Griech. Sprachgebrauch gebildet, sondern, wie es scheint, aus der Hellenistischen Formel ψυχὴν τιθέναι ἐν χειρί. In ὑπὲρ τ. προβ. liegt nicht das Stellvertretende, sondern eben nur das Aufopfernde zum Heile der Schaafe. Wäre die Formel aus Jesaias 53, 10. genommen, was aber nicht wahrscheinlich ist, so würde der Begriff des Sühnopfers darin gefunden werden können [1]).

V. 12. 13. Gegenüber dem guten Hirten, der das Leben für die Schaafe läßt, schildert Jesus den Miethling, der zwar auch die Heerde weidet, aber nicht als eigentlicher Hirt, daher ohne wahre Sorge, ohne Aufopferung für die Heerde, die sein Eigenthum nicht ist. Dieser Gegensatz war in dem paraboliſchen Thema nicht hervorgehoben; aber in der weiteren Entwicklung ergiebt er sich natürlich, um das Bild des guten Hirten durch den Contrast vollständiger zu machen. Der Gegensatz gegen die Räuber war zu weit, um das Moment der Lebensaufopferung des Hirten hervortreten zu lassen. — Es lag nahe, die prüfende Gefahr, in der sich Hirt und Miethling unterscheiden, als einen Angriff des Wolfs auf die Heerde darzustellen. Man hat sich unter dem Bilde des Miethlings die Pharisäische Volksführung zu denken, welche, wenn sie auch nicht immer unmittelbar verderblich war, doch von Liebe und Lebensaufopferung nichts wußte. Will man weiter deuten, so mag man sich unter dem Wolfe jede antitheokratische Macht denken, aber von dem Begriff des Teufels ist keine bestimmte Spur in dem Bilde.

Statt οὗ οὐκ εἰσὶ τ. πρ. liest Lachmann ἔστιν nach ABL. 1. 13. 42. 69. Eusebius, Cyrill, Chrysostomus. Der Johan. Styl gestattet beyde Lesearten, s. V. 4. 5. — Ἁρπάζει αὐτὰ κ. σκορπίζει τὰ πρόβατα.

1) Vergl. Lampe zu d. St.

Ist diese Lesart gesund, so ist *αὐτὰ* auf das vorhergehende *τὰ πρ.* zu beziehen, nicht auf das folgende. Allerdings kommt vor, daß das Pronomen sich auf das folgende Nomen bezieht, aber dann steht jenes in einem Nebensatze, was hier nicht der Fall ist [1]). Der Sinn ist klar, der Wolf raubt (theils) welche, und (theils) zerstreuet er die Schaafe, d. h. die Heerde [2]). Der Heerdenbegriff wird durch *τὰ πρόβατα* bestimmter ausgedrückt, als durch *αὐτά*. Indessen ist die Lesart nicht hinlänglich bezeugt. Cod. D. und mehrere Uebersetzungen lassen *αὐτά*, BDL. 1. aber *τὰ πρόβατα* aus, die letzteren Auctoritäten auch das folgende *ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει*. Daher liest Lachm. ed. maj. [*τὰ πρόβατα· ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει*]. War die Auslassung absichtliche Abkürzung oder Verbesserung des Satzes? *Τὰ προβ.* konnte überflüssig scheinen, darum ließ man es aus. Aber *ὁ δὲ μισθ. φεύγ.* macht den Satz deutlicher, darum könnte man es hinzugesetzt haben. In den Worten liegt nicht gerade eine Eleganz, aber, wenn sie fehlen, wird die Construction unklar, verworren, da *ὁ μισθ.* nicht das nächstvorhergehende Subject ist. Aber wenn sie unentbehrlich sind, warum ließ man sie aus? Wer bey dem nachtretenden *σκορπ.* ein bestimmtes Object vermißte, schrieb erklärend *τὰ πρ.* Wer in dem hinreichend gesicherten *αὐτὰ* hinlängliche Objectbestimmung für *σκορπ.* und *ἁρπάζει* zugleich fand, strich das überflüssige *τὰ πρόβ.* und nahm einmahl im Ausmerzen des nicht durchaus Nothwendigen leicht auch *ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει* mit fort. — V. 13. hat übrigens den Zweck, den Begriff des Miethlings von der ethischen Seite näher zu bestimmen.

V. 14. 15. geht Jesus auf das parabolische Thema

---

1) S. Kühner's ausführl. Gramm. §. 631. Winers Gramm. S. 136. Man beruft sich auf Xen. Cyr. 1, 4. 2. *καὶ γὰρ ἀσθενήσαντος αὐτοῦ οὐδέποτε ἀπέλιπε τὸν πάππον*, und de venat. 12, 19. *ἴσως μὲν οὖν, εἰ ἦν τὸ σῶμα αὐτῆς δῆλον, ἧττον ἂν ἠμέλουν οἱ ἄνθρωποι ἀρετῆς.*

2) Bengel sagt: lacerat quas potest, ceteras dispergit.

V. 3. 4. wieder zurück. Der Charakter des guten Hirten ist gegenseitiges Bekanntseyn mit der Heerde; daher auch die aufopfernde Liebe des Hirten, κ. τ. ψυχ. τίθημι u. s. w. Aus dem gegenseitigen Kennen folgt die Liebe, aber γινώσκειν ist nicht lieben. Selbst wenn diese Bedeutung von γινώσκειν im neutestam. Sprachgebrauche nachgewiesen werden könnte, würde doch der Zusammenhang mit V. 3. 4. sie hier nicht gestatten. — Statt γινώσκομαι ὑπὸ τ. ἐμῶν liest Lachmann γινώσκουσίν με τὰ ἐμά, nach BDL. Arr. Copt. Sahid. Aeth. Goth. Slav. Vulg. It. Cyr. Epiph. Nonn. Aber dieß scheint eine Correctur zu seyn, um den Satz dem folgenden καθὼς u. s. w. entsprechender zu machen, und die Thätigkeit der Schaafe im Erkennen mehr hervorzuheben. — Der Satz καθὼς — darf nur durch ein Komma von dem vorhergehenden getrennt werden. Die Gegenseitigkeit der Erkenntniß zwischen Christo und den Seinigen ist gleich dem Urbilde der gegenseitigen Erkenntniß zwischen dem Vater und dem Sohne, vergl. 17, 21. Wer mit καθὼς einen neuen Satz anfängt, so daß καθὼς nur dem folgenden κἀγὼ entspricht, isolirt den Gedanken und macht ihn zwecklos.

V. 16. Die Deutung des paraboliſchen Themas erhebt sich zur Prophezeyung, und schließt damit. — Der Grundgedanke der Parabel gestattete diese Erweiterung. Die großen Hirten hatten nemlich gewöhnlich mehrere Heerden, die, des Nachts in verschiedenen αὐλαῖς, am Tage wieder zusammengetrieben wurden. Der gute Hirt nun sorgt für alle seine Heerden mit gleicher Liebe, er hält und treibt sie zusammen. So sammelt und vereinigt Christus, nachdem die alte Nacht der Trennung und Getheiltheit der zur Gemeinschaft des göttlichen Reiches Bestimmten und Fähigen vorüber war, alle Kinder Gottes unter Juden und Heiden zu Einer Heerde. Was irgendwo aus Gott ist, den göttlichen Samen hat, das hört ihn und neigt und sammelt sich zu dem guten Hirten, vergl. 11, 52.

Von Alters her hat man unter den ἄλλα πρόβατα die Heiden verstanden im Gegensatz gegen die Juden, und sich an diesem Ausspruche erfreuet, als an der gewissesten Weissagung des göttlichen Mundes von der einstigen Herrschaft des Evangeliums über die ganze Erde, und von der Vereinigung aller Völker unter dem Hirtenstabe Christi. Dagegen beschränkt Dr. Paulus, indem er unter den anderen Schaafen die Juden in der Zerstreuung versteht [1]), den prophetischen Spruch auf den engern Jüdischen Horizont. Schmerzlich, wenn es wahr wäre. Aber man muß gern missen, was nicht wahr ist. Indessen ist jene Erklärung durchaus ohne Grund. Das Jüdische Volk hatte nie aufgehört, sich für Ein Volk, für Eine Heerde eines Hirten und Herrn, Jehovas, zu halten. Kein Exil, keine Zerstreuung unter den Völkern war im Stande, dieses tief eingewurzelte, theokratische Nationalgefühl ganz zu vernichten. Damahls standen noch der Tempel und die heilige Stadt, die sichtbaren Pfänder der Nationaleinheit auch für die Entferntesten und Zerstreutesten. Hätte also Jesus unter den andern Schaafen nur die Helleniſten, oder überhaupt die Juden in der Zerstreuung, verstanden, so würde er etwas Müssiges, ja Unverständliches gesagt haben. Im Jüdischen Volke gab es für das Gottesreich keine zweyfache Heerde, sondern nur Eine. Da die ausländischen Juden eben so gut, wie die Palästinensischen, den Messias erwarteten, da sie auch, wenn sie an den hohen Festen, besonders am Pascha, in Jerusalem waren, Christi Stimme und Ruf bereits hörten, — wie konnte Christus von diesen sagen: καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσι, — καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν? Betrachten wir den Spruch im Zusammenhange der Joh. Composition, so

1) Wolf meinte, respectum hic quoque haberi ad Judaeos extra Canaanem versantes. Lange aber schwankt zwischen dem engeren und weiteren Sinne der Weissagung.

kann nach 1, 4. 12. 13. 4, 21 ff. 8, 12. über den universalistischen Sinn desselben kein Zweifel seyn.

Schon die Propheten des alten Bundes weissagten die Aufnahme der Heiden in das Mess. Gottesreich, freylich unter beschränkenden Bedingungen. Sollte Jesus hierin jenen nachgestanden, und an die Aufnahme der Heiden in seine Gemeinschaft niemahls gedacht haben? Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. Matth. 21, 43. 24, 14. Mark. 13, 10. beweisen, daß er auch nach den Synoptikern daran dachte mit großer Klarheit und Gewißheit. Zwar er selbst beschränkte sich mit seiner Predigt zunächst nur auf die verlorenen Schaafe des Hauses Israel, s. Matth. 15, 24. 10, 5. 6. Aber dies war nur der erste Gang, nicht das Ziel seines Evangeliums. Dieses Ziel aber hat er, als er die Erde verließ, seinen Aposteln mit solcher Bestimmtheit gewiesen, daß nur dem falschen Zweifel möglich ist, zu fragen, ob ein solches prophetisches Wort, wie dieses, von ihm habe ausgehen können?

Weder die Widerspenstigkeit der Juden, oder der mögliche Einwurf, daß doch seine Heerde nur klein sey, noch auch die ihm bey dieser Parabel überhaupt vorschwebende Stelle Ezech. 34. und 37, 24., sondern, wie schon Semler andeutet, der Gedanke des aufopfernden Todes V. 15., durch dessen Kraft die Scheidewand der Völker im Gesetz getilgt wurde, (vergl. Ephes. 2, 14–18.,) dieß war es, was ihn zu jener weitesten prophetischen Fernsicht erhob, vergl. 12, 24. 25.

V. 17. 18. geht Jesus auf den Schluß von V. 15. zurück. Die Idee des aufopfernden Todes, das Hauptmerkmahl des guten Hirten, beherrscht die Rede bis ans Ende. Hat Jesus V. 16. die segensreiche Folge, oder vielmehr den Umfang der Beziehung seines Todes, ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, 6, 51., angegeben, so hebt er hier hervor, zuerst, das Gott Wohlgefällige seiner aufopfernden Liebe, sodann die reine Freywilligkeit derselben. Der

paraboliſche Boden wird hiermit verlaſſen, und die Rede geht aus in einer ganz allgemeinen Erklärung über den aufopfernden Tod. Je näher die Todesſtunde heranrückte, je mehr der Gegenſatz mit der Welt, der ihm die Nothwendigkeit des Todes auflegte, ſich ſchärfte, deſto näher lag es dem Herrn, bey dieſem Gedanken zu verweilen, ſo oft er dazu veranlaßt wurde. Hier lag die Veranlaſſung im Bilde des guten Hirten.

Daß διὰ τοῦτο nicht auf das vorhergehende V. 16., ſondern auf das folgende ὅτι ſich bezieht, bezweifelt wohl außer Bauer Niemand. Abgeſehen von dem ſchwierigen ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν, iſt der Gedanke dieſer: Wie es undenkbar iſt, daß der Vater den Sohn liebt, wenn dieſer nicht dem Willen des Vaters gehorſam iſt bis zum Tode am Kreuze, ſo liebt der Vater den Sohn, weil er ſein Leben dahingiebt für das Heil der Seinigen in der αὐλὴ und außer derſelben. — Nicht von der uranfänglichen, bedingenden Liebe des Vaters zum Sohne, wodurch er ihn ausgerüſtet hat zum Erlöſer der Welt, ſ. 5, 20., iſt hier die Rede, ſondern von der zeitlichen, gleichſam hiſtoriſchen Liebe des Vaters im irdiſchen Leben des Sohnes, (vergl. 8, 29.) wo das rein ethiſche Verhältniß des Sohnes eintritt, und die Liebe des Vaters als bedingt erſcheint. — Durch ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν entſteht, wie man es auch beziehen mag, immer eine Dunkelheit. Am klarſten noch wäre der Gedanke, wenn man ἵνα auf ἀγαπᾷ beziehen dürfte. Die Liebe des Vaters würde dann ihrem Grunde ὅτι, und ihrem Zwecke nach näher beſtimmt, als eine ſolche, die dem Sohne die Macht geben wolle, ſein Leben wieder zu nehmen, als Lohn für den aufopfernden Tod. Allein ungleich natürlicher iſt, ἵνα mit τίθημι zu verbinden. So verbunden, ſcheint ἵνα den bewußten Zweck Chriſti bey ſeiner Lebensaufopferung, auszudrücken, nicht, wie Euthymius ſagt, als δηλωτικὸν τοῦ πάντως ἐσομένου, ſondern als αἰτιολογικὸν oder τελικόν. Aber was ſoll dieß

heißen? Nach Olshausen liegt darin, daß der Tod Christi die Bestimmung hat, den Tod durch das Leben zu tödten, Hebr. 2, 14. Allein Bestimmung ist noch nicht bewußter Zweck, und jenes Räthselwort verdunkelt, erklärt nicht den Gedanken. — Irgendwie muß durch ἵνα auf τίθημι bezogen der sittliche Werth der Lebensaufopferung Jesu erhöht gedacht werden. Starb aber Jesus nur, um das Leben wieder zu nehmen, ohne sittliche Absicht, so wird dadurch der sittliche Werth des Todes nicht erhöhet. Meyer findet die sittliche Absicht darin, daß er sein Hirtenamt nach dem Tode fortsetzen wollte, dieß erhöhe den sittlichen Werth des Todes und sey das besondere Motiv der Liebe des Vaters. Allein die Fortsetzung des Hirtenamtes nach dem Tode ist hineingetragen; auch finden wir von dieser, an sich nicht sehr wahrscheinlichen Gedankenverbindung bey Joh. sonst keine Spur. — Es ist aber überhaupt unmöglich, sich ἵνα πάλιν — im Zweckbewußtseyn Jesu, verschieden von dem Liebeszwecke des Todes, denkbar zu machen. Eben so wenig läßt sich ἵνα — unmittelbar als Zweck des Vaters bey dem Sterben des Sohnes begreiflich machen. Aber das neutest. ἵνα bezeichnet nicht bloß das subjective Zweckverhältniß, sondern auch das objective Verhältniß nothwendiger Folge des einen aus dem andern [1]). In diesem Falle wird es, wie das Lat. ut, nicht selten quantitatives oder qualitatives Bestimmungswort für den Begriff, aus welchem ein anderer nothwendig folgt. In dieser Art steht es hier. Nemlich, nicht der Tod Jesu an sich, sondern die bestimmte Art des Todes, daß er in freyester Liebe sein Leben dahin giebt, ist Gegenstand und Grund der Liebe des Vaters. Die heilige freye Lebensaufopferung ist aber zugleich der höchste Lebensgewinn, vergl. 12, 25. Matth. 10, 39. Dieser folgt aus jener nothwendig. Nach diesem sittlichen Gesetz stirbt Jesus, um zu leben, oder viel-

1) S. Winers Gramm. S. 428.

mehr so, daß er wieder lebt; indem er sein Leben dahin giebt, nimmt er es zugleich wieder als ewiges, verherrlichtes Leben; jenes wird durch dieses als nothwendige Folge aus ihm qualitativ näher bestimmt. So giebt ἵνα — dem τιθημι erst den vollen sittlichen Gehalt oder Werth einer Lebensaufopferung in freyester heiligster Liebe. Die heilige Liebesfreyheit des Todes ist so sehr das Hauptmoment, daß Jesus V. 18. ausdrücklich alle äußere weltliche Nothwendigkeit seines Todes verneint, vergl. 14, 30. Matth. 26, 53. Mit der göttlichen Macht oder Freyheit des Sterbens hat er aber auch zugleich (καὶ) die Macht oder Freyheit, das Leben wieder zu nehmen. Diese Macht des ewigen Lebens ist gleichsam die Krone seines heiligen Sterbens. Allein die Freyheitsmacht das Leben zu geben und wieder zu nehmen ist zugleich die Nothwendigkeit seiner göttlichen Liebe oder seines Gehorsams gegen Gott, der es also geordnet hat, daß der Sohn das Leben frey dahin geben soll, um es durch die Auferstehung wiederzunehmen, und daß dieses die nothwendige Folge von jenem ist. Dieß ist die ἐντολή, (nicht Verheißung in Beziehung auf die Auferstehung, was ἐντολὴ nie ist), die Ordnung des Vaters, die sich also auf beydes bezieht, auf das Leben Geben und Wiedernehmen [1]).

Herrschende biblische Vorstellung ist, daß der Vater Christum erweckt durch seine Macht, ἐνεργεία, δύναμις. Hier aber schreibt sich Jesus selber die ἐξουσία der Auferstehung zu. Beyde Sätze sind nicht identisch, heben aber auch einander nicht auf. Olshausen sucht die Vereinigung beyder darin, daß der Vater und Sohn nach V. 30. Eins sind. Aber in der Auferweckung Christi sind sie doch

1) Fritzsche erklärt wohl eben wegen der ἐντολὴ des Vaters V. 18. die Stelle so: Propterea amat me pater, quod animam meam profundo, ut eam (e sententia patris) recuperem. Aber diese sententia patris ist die Ordnung, die beydes zusammengeordnet hat, die ἐξουσία des Gebens und Wiedernehmens des Lebens, und ἵνα — ist V. 17. nicht Zweckgedanke Gottes.

verschieden, und wenn Olshausen sagt, der Vater sey die Ursache, der Sohn das Verursachte, so ist dieß mehr Verschiedenheit, als in der von ihm behaupteten Wesenseinheit liegt. Die ἐξουσία des Sohnes ist nach Joh. immer eine mitgetheilte, s. 5, 26. Hat der Vater dem Sohne gegeben, das Leben in sich selber zu haben 5, 26., so hat er ihm auch die Macht gegeben, es wieder zu nehmen. Ist jene Macht wesentlich eine sittliche, so auch diese. Aber die heilige sittliche Macht ist immer auch zugleich eine Macht über die Natur. Weil Christus frey als der Heilige starb, hatte er auch die wunderbare Macht über den Tod, aber als eine Macht, in welcher immer die Macht des Vaters gegenwärtig ist als absolute Ursache.

V. 19. 20. 21. *Οὖν* V. 19. lassen nach Lachm. Babc aus, aber AD haben es. D hat es auch V. 20. statt *δέ*, hier, wie dort als Correctur. *Πάλιν* V. 19. bezieht sich nicht bloß auf 9, 16., sondern auch auf die frühern *σχίσματα*. Besonders, was Jesus V. 16 ff. gesagt hatte, mochte den Einen mehr, den Andern weniger verständlich, zur Spaltung Anlaß geben. Johannes bemerkt dieß wohl darum, weil der Mangel an Einheit auch unter den Juden die Todesstunde Jesu noch aufhielt. Aber die Pharisäische Mehrheit schilt ihn einen Besessenen und Verrückten und will ihn nicht mehr hören. Bey dem allen verfehlt auch dießmahl sein Wort und Werk 9, 1 ff. den Eindruck nicht ganz. Aber die Geneigten drücken sich nur negativ aus. — Br. Bauer findet es auffallend, daß die Zuhörer zum Theil aus so bedeutenden Sprüchen nichts anderes nahmen, als den Schluß, daß Jesus besessen sey, V. 20., ein anderer Theil aber V. 21. sich nur auf die Blindenheilung beruft. Aber die Letzteren berufen sich ja auch auf die *ῥήματα*. Und daß den Unempfänglichen je länger je mehr der Verstand ausging über so erhabene Gedanken, wie V. 16 ff., ist nichts weniger, als auffallend. Die Zuhörerschaft war aber gemischt, und so konnte Jesus nicht

bloß in der Dichtung, sondern auch in der Wirklichkeit recht gut so hohe Gedanken wagen, vorausſetzend, daß manches Gemüth den Samen derſelben aufnehmen und bewahren werde.

X, 22 — 42.

Erklärung Chriſti am Enkänienfeſte über ſeine göttliche Würde und Macht; neue Verfolgung wegen vermeintlicher Gotteslästerung; Jeſus zieht ſich nach Peräa zurück.

Der Kampf wird entſcheidender, der Ausgang gewiſſer. Die große Stunde rückt immer näher und eilender heran. Jeſus wagt zwar jetzt, vielleicht eben im Vertrauen auf die Spaltung, wenn nicht anhaltend in Jeruſalem ſelbſt, doch in der Umgebung der Stadt zu bleiben. Aber die unumwundene Erklärung über ſeine Meſſiaswürde und Einheit mit dem Vater am Enkänienfeſte bringt neue Lebensgefahr und nöthigt ihn, Jeruſalem und Judäa zu verlaſſen und ſich nach Peräa zurückzuziehen. Hier mehrt ſich die Zahl ſeiner Anhänger.

V. 22. 23. Die Art, wie der Evangeliſt anknüpft, ſcheint anzudeuten, daß Jeſus zwiſchen dem Laubhüttenfeſte und dieſem in Jeruſalem oder in der Umgegend geblieben war. Wäre Jeſus 10, 21. nach Galiläa oder Peräa gegangen, ſo würde dieß ausgedrückt ſeyn. Ἐγκαίνια (τοῦ ἱεροῦ) חֲנֻכָּה iſt das zuerſt von Judas Makkab. angeordnete, ſeit der Makkabäerzeit übliche, vom 25ſten des Monats Kisleu (December) an acht Tage lang mit ähnlichem Freudengepränge, wie die Skenopägie, gefeyerte Erinnerungsfeſt an die Reinigung des Tempels von der Entweihung durch Syriſchen Götzendienſt unter Antiochus Epiphanes. Es wird auch ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου, oder τὰ φῶτα genannt von der allgemeinen Illumination, vergl. 1 Makk. 4, 41 – 59. 2 Makk. 10, 1 – 8. Joſeph. Archäol. 12, 7. 7.

Καὶ χειμὼν ἦν, ſoll den mit dem Jüdiſchen Feſtkalen-

der unkundigen Lesern bemerklich machen, daß die schlimme Jahrszeit der Enkänien Jesum nöthigte, aus dem Freyen sich in den bedeckten Gang des Tempels, die Halle Salomonis, zurückzuziehen. Diese Halle an der Ostseite des Tempels in dem Vorhofe der Heiden, daher von Josephus auch στοὰ ἀνατολικὴ genannt, war, wie derselbe sagt, ein Werk Salomos, und bey der Babylonischen Zerstörung des Tempels stehen geblieben. Zum Unterschiede von der στοὰ βασιλική, an der Südseite, einem Werke des Herodes, hieß sie fortwährend στοὰ Σολομῶνος oder Σολομῶντος, vergl. Joseph. Archäol. 20, 9. 7. Hier ist nach BDabc (Lachm.) Σολομῶνος zu lesen [1]).

V. 24. Nur feindliche Juden konnten den Herrn so umringen und so fragen, s. V. 25. Waren sie auch nicht, wie Euthymius sagt, προσδοκῶντες ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ δράξασθαί τινος ἀφορμῆς εἰς ἐπίθεσιν, auf jeden Fall waren es, wie Cyrill sagt, ὀλιγωροῦντες.

Ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; erklärt Euthymius durch αἰωρεῖς, ἀναρτᾷς μεταξὺ πίστεως καὶ ἀπιστίας [2]); Diese Auslegung, quamdiu animos nostros suspensos tenes? ist die herrschende geworden. Der Sinn scheint sie zu fordern. Die Fragenden finden in den bisherigen Aeußerungen Christi nur dunkle, zweydeutige Andeutungen seiner Messianischen Würde. Sie verlangen, daß

---

1) Constant ist die neutestam. Schreibweise Σολομῶνος und Σολομῶντος nach beglaubigtem Texte. Joseph. schreibt Σολομῶν und Σολομῶνος, LXX regelmäßig Σαλωμῶν, indecl. Aber Prov. 1, 1. steht Σαλωμῶντος.

2) Nonnus umschreibt den ganzen Vers so:

ἡμείων τέο μέχρις ὑποκλέπτεις φρένα μύθοις;
εἰ σὺ Χριστὸς ἵκανες ἐτήτυμος, ἀμφαδὸν ἡμῖν
ἀγρομένοις ἀγόρευε, τί καὶ τεὸν οὔνομα κεύθεις;

Der Paraphrast nahm also αἴρειν in der Bedeutung von täuschen (ludificare). Für diese Erklärung könnte angeführt werden 2 KK. 18, 29., wo es LXX heißt: μὴ ἐπαιρέτω ὑμᾶς Ἐζεκίας λόγοις, ὅτι οὐ μὴ δύνηται ὑμᾶς ἐξελέσθαι ἐκ χειρὸς αὐτοῦ: Laßt Euch nicht täuschen, durch die Muth- und Trostreden des Hiskias, denn er kann Euch nicht retten. So nimmt das Wort in unsr. Stelle auch Krebs Observat. zu d. St.

er es ihnen offen und unumwunden heraussage, ob er wirklich der Messias sey, damit sie nicht länger zweifeln dürften. Allein läßt sich diese Bedeutung von *αἴρεις* auch rechtfertigen? Markland daran verzweifelnd, schlug *αἰωρεῖς* vor. Elsner aber meinte, es lasse sich die gewöhnliche Bedeutung von *αἴρειν*, e medio tollere, festhalten, (vergl. V. 18.), und übersetzte: quamdiu nos enecas? Beydes ist übereilt. Allerdings findet sich keine Stelle, wo *αἴρειν τὴν ψυχὴν* unzweifelhaft so viel wäre, als suspensum (dubium) tenere. *Αἴρειν* und *ἐπαίρειν τὴν ψυχήν, τὸν θυμὸν* ist in der Regel, den Geist, den Sinn erheben, erregen, erigere, excitare. So Joseph. Archäol. 3, 2. 3. 3, 5. 1. Philostratus 2, 4. *κἀμὲ πάνυ αἴρει ὁ λόγος, ὃν εἴρηκεν.* Proverb. 19, 18. gebraucht es Aquila von dem hocherzürnten Gemüthe eines Vaters: *πρὸς τὸ θανατῶσαι αὐτὸν* (den Sohn) *μὴ ἄρῃς ψυχήν σου.* Philo aber gebraucht *αἴρειν* und *ἐπαίρειν* in solchen Verbindungen synonym mit *μετεωρίζειν.* Vit. contempl. 890. B. Vita Mos. 632. E. Daß *μετεωρίζειν* von schwankenden Gemüthszuständen gebraucht wird, ist unzweifelhaft. So sagt z. B. Philo de monarchia lib. 1. §. 6. (Mangey I. p. 218): *Γνῶθι δὴ σεαυτὸν καὶ μὴ συμπεριφέρου ταῖς ὑπὲρ δύναμιν ὁρμαῖς καὶ ἐπιθυμίαις, μηδέ σε τῶν ἀνεφίκτων ἔρως αἰρέτω καὶ μετεωριζέτω. Τῶν γὰρ ἐφικτῶν οὐδενὸς ἀμοιρήσεις.* Wie nun *μετεωρίζειν* von jeder erhöheten, ungewöhnlichen Stimmung oder Spannung der Seele, es sey durch Schmerz oder Freude, Hoffnung oder Furcht, oder Muth gebraucht wird, so auch *αἴρειν* und *ἐπαίρειν.* Thucydides hat 3, 45. *τῇ ἐλπίδι ἐπαιρομένοι*, vergl. Ezech. 24, 25. *ἔπαρσις ψυχῆς*, die Sehnsucht, Erwartung der Seele; Sophokles Oed. Tyr. 907. *ὑψοῦ γὰρ αἴρει θυμὸν Οἰδίπους ἄγαν λύπαισι παντοίαισιν.* Aeschyl. Sept. c. Th. 199. (214.) *ἤρθην φόβῳ.* Eurip. Hec. 69. *τί ποτ' αἴρομαι ἔννυχος οὕτω δείμασιν;* Hier-

nach ist unsere Stelle so zu fassen: Wie lange spannst Du (durch dunkle Reden) unser Gemüth, daß wir nicht wissen, ob Du Christus bist oder nicht. Bist Du es, so sag es klar heraus!

V. 25. 26. 27. Wie oft hatte Jesus nach Joh. öffentlich, ohne Rückhalt, erklärt, wer er sey, Zeichen und Wunder gethan, und so mit seinen Worten das Zeugniß Messianischer Werke verbunden! vergl. 12, 37 ff. Aber die Widerwilligen hatten nicht glauben wollen. Dieß hält ihnen Jesus vor und fügt zur Erklärung ihres Unglaubens (vergl. 8, 46. 47.) hinzu V. 26. 27.: Ihr gehört nicht zu meinen Schaafen, die meine Stimme hören, die ich kenne, und die mir folgen, sonst würdet Ihr glauben.

V. 26. soll nach Paulus und Kuinöl ὅτι οὐκ das Ursprüngliche seyn, die Zweydeutigkeit dieser Leseart aber, weil man den Satz als Object von οὐ πιστεύετε verstehen konnte, zu der Correctur οὐ γὰρ Anlaß gegeben haben. Da sich aber die Zweydeutigkeit des ὅτι bey dem ersten Blick auf den Sinn und die Structur des Satzes von selbst löset, und nur DLX, einige Minuskeln, und Origenes ὅτι οὐκ darbieten, so verdient οὐ γάρ, von AB geschützt, den Vorzug, und ὅτι οὐκ ist Correctur, wodurch man vielleicht den Satz zusammenhängend, fließender machen wollte. Die Worte καθὼς εἶπον ὑμῖν fehlen BKLM*. 24*. 33. u. a. ferner Pers. w. Copt. Sahid. Arm. Vulg. Foss. Germ. For. Colb., bey Origenes in zwey gelegentlichen, unvollständigen Citaten, Nonnus, Chrysost. In der That unbequeme Worte, welche nicht vermißt würden, wenn sie fehlten. Es liegt darin eine Zurückweisung auf V. 1–18., aber, wenn für den vorangehenden ganzen Satz οὐ γάρ ἐστε ἐκ τῶν προβ. τῶν ἐμῶν, so hat wohl Christus dort den Pharisäern vorgeworfen, sie seyen keine wahren Volkshirten, aber daß die ungläubigen Juden nicht zu seinen Schaafen gehören, hat er nicht gesagt, obwohl es aus V. 4. 14. 15. folgte. Wegen dieses Mangels

an unmittelbarer Correspondenz ließ man die Worte, als ungehörige Glosse, weg, oder verband sie, wie Cod. 36. Cant. Corb. Ar. (Erp.) Euthym. mit V. 27., wozu sie sich besser zu schicken schienen. Für ihre Echtheit aber spricht schon ihre Schwierigkeit, und die Auctorität von AD. Verc. Cant. Mit V. 27. verbunden, gäben sie für diesen Vers eine sehr klare Zurückweisung, aber würde dann Joh. nicht nach Analogie von 13, 33. καὶ καθὼς geschrieben haben? Verbindet man sie nun mit V. 26., so ist nur zweyerley möglich. Entweder sie weisen, wie Fritzsche annimmt [1]), bloß für den paraboliſchen Ausdruck ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν zurück auf V. 4. und 14., was aber, weil der bildliche Ausdruck an sich nicht bedeutend genug erscheint, sehr unwahrscheinlich ist, und gar nicht Joh. Art. Oder die Zurückweisung gilt dem Begriffe, dem Vorwurfe. In diesem Falle beziehen sich die Worte nicht auf die paraboliſche Rede 1–18., sondern auf frühere, ähnliche Vorwürfe, z. B. 8, 23. 46. Denn was Jesus hier den Juden vorwirft, ist wesentlich dasselbe, was dort, nur paraboliſch mit Beziehung auf V. 1 ff. ausgedrückt. Der paraboliſche Ausdruck ἐκ τ. προβ. τῶν ἐμῶν giebt aber Veranlassung, V. 27. den Gedanken aus V. 4. 8. 14–16. wieder aufzunehmen, aber in einer anderen Beziehung, als dort, nemlich um den Gegensatz auszudrücken zwischen den folgsamen und nicht folgsamen Schaafen, von welchem Gegensatze das paraboliſche Thema V. 1 ff. nichts weiß. Dieß ist denn auch ein Grund mit, warum καθὼς εἶπον ὑμῖν auf V. 27. nicht bezogen werden kann.

Johannes scheint vorauszusetzen, daß die Juden die paraboliſche Rede V. 1 ff. gehört hatten. Möglich, daß wirklich dieselben bey beyden Reden gegenwärtig waren. Aber viel wahrscheinlicher ist, daß Joh. auch hier die Juden als

1) Am a. O. p. 40. Anm. — ut similitudine utar, quam supra posui, ab ovibus petita.

abstractes Collectivum des Judenthums nimmt, für welches alle Reden Jesu ein Ganzes sind.

V. 28. 29. 30. Als wollte Christus die Nichtfolgenden locken und die Folgsamen ihrer Sache, ihres Muthes und Lohnes gewiß machen, fährt er, anspielend auf V. 10., in der Schilderung seines Verhältnisses zu den Schaafen seiner Heerde fort: Ihnen, den Folgsamen, gebe ich ewiges Leben, und sie sollen (ἀπόλωνται) nie verloren gehen. — Der Liebe des guten Hirten entgegen steht die feindliche Macht der Welt, Räuber und Wölfe. Aber seine Macht ist größer. — Niemand (also), setzt er hinzu, wird mir die, welche ich die meinigen nenne, entreißen, aus der seligen Lebensgemeinschaft mit mir heraus ins Verderben stürzen. Der Vater, der sie mir gegeben hat (6, 37. 39. 44. 65.), ist größer, mächtiger, als Alle; der Hand meines Vaters kann Niemand (sie) entreißen; (der Hand meines Vaters sage ich, denn) ich und der Vater, wir sind Eins, vergl. 17, 10.

Da die Rede etwas Bildliches hat, so ist auch ἐκ τῆς χειρός μου V. 28. und ἐκ τ. χ. τοῦ πατρός μου V. 29. nicht gerade ein Hebraismus. Dr. Paulus sollicitirt die gewöhnliche Lesart ὃς δέδωκέ μοι, V. 29. Gestützt auf einige Zeugen, und den, wie er meint, im Johannes nicht zu rechtfertigenden Mangel des Objects in jener Lesart, will er lesen, ὃ δέδωκέ μοι μεῖζον πάντων ἐστί. So aber lesen nach Griesbach nur L. Ev. 15. Copt. Sahid. Goth. Vulg. It. (aber nicht Cant.) Tert. Hil. Ambr. Hieronym. u. a. Auch Cod. A hat μεῖζον, aber doch ὅς. D liest ὁ δεδωκώς. Ὅ zu lesen und dann μεῖζον, konnte man durch die Erinnerung an 6, 37. 39. verleitet werden. De Wette meint, die Lesart des Cod. D sey die ursprüngliche und habe zu der Varietät in den Handschriften Anlaß gegeben. Sie mag weitere Veränderungen veranlaßt haben, aber diese Participialconstruction hat gar nicht den Charakter der Joh. Ursprünglichkeit, sondern der

Correctur. — Die Ergänzung des Objects αὐτά bey ὃς δέδωκέ μοι hat um so weniger Schwierigkeit, da es unmittelbar voraufgeht, und das folgende οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν auch ohne sein Object ist, was aber leicht ergänzt wird. Was den Gedanken der wohlbeglaubigten, recipirten Lesart betrifft, so ist er wegen des folgenden ungleich schicklicher, als der von Dr. Paulus aufgefundene, „daß das, was Gott dem guten Hirten, als solchem, (durch den Gang der Schicksale vorbereitet,) übergeben habe, erhaben sey über alle Gewalt." Hierbey ist außerdem zu bemerken, daß die Inversion von ὁ πατήρ μου, gar nicht Johan. Art, im Zusammenhange nicht motivirt erscheint, da ein anderer, als der Vater, Christo nichts giebt. Auch kann nur von Gott gelten μείζων πάντων, welches in seiner nothwendigen Beziehung auf ἁρπάσει τις, und das folgende οὐδείς, nur so verstanden werden kann: größer als alle feindlichen Gewalten.

Daß das ἕν ἐσμεν V. 30. kein unmittelbarer Beweisort für die kirchliche Lehre von der Homousie des Vaters und Sohnes sey, lehrte schon Calvin. Das Johanneische ἓν εἶναι 17, 21. 22. 23. 1 Joh. 5, 7. 9. ist zu vieldeutig, als daß es der kirchlichen Dogmatik erlaubt seyn könnte, den metaphysischen Begriff der trinitarischen Wesenseinheit unmittelbar daraus herzuleiten. Die Einheit der Absichten, der Gesinnung, die sogenannte ethische Einheit liegt darin, erschöpft aber den Begriff nicht. Die Formel ist nach dem jedesmahligen Zusammenhange näher zu bestimmen. Jesus spricht hier von seiner Macht, die treuen Seelen, die ihm der Vater gegeben, gegen jede Gewalt zu schützen. Wenn er nun als Grund davon angiebt, daß er und der Vater Eins seyen, so kann dieses Einsseyn nur die Einheit der Macht seyn, und Euthymius sagt richtig: ἕν, κατὰ δύναμιν, ἤγουν, ταυτοδύναμοι. — Der Gehorsam Christi gegen den Willen des Vaters, und die Liebe des Vaters gegen den Sohn (10,

17. 18. 5, 17 ff.), ist die sittliche Seite dieser Einheit der Macht. Wer aber in dem ἕν ἐσμεν bloß den sittlichen Grund dieser Machteinheit finden will, nicht aber diese Machteinheit selbst, der verfehlt eben so sehr den Zusammenhang, als wer eben nur die kirchliche Homousie darin sieht. Wenn Euthymius weiter schließt: εἰ δὲ ἓν κατὰ τὴν δύναμιν, ἓν ἄρα καὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ φύσιν, so ist dieser Schluß nicht unmittelbar exegetisch. Ob aber derselbe nicht dogmatisch nothwendig sey, ist eine andere Frage, deren Beantwortung nur in so fern hieher gehört, als darauf aufmerksam gemacht werden muß, daß Jesus dieses ἕν ἐσμεν in einem Sinne gesagt haben muß, in welchem kein Mensch sich seiner Einheit mit Gott zu rühmen wagt, weil sonst die Juden keine Blasphemie darin gefunden haben würden V. 33., und Jesus sich dagegen nicht so hätte vertheidigen können, wie er V. 34. thut. Die Juden mißverstanden jene Einheit, indem sie sagten ποιεῖς σεαυτὸν θεόν, und Jesus findet eben deßhalb nöthig, V. 34 ff. sein Wort zu erklären. Den Vorwurf, als mache er sich selbst zu Gott und hebe den monotheistischen Kanon der Religion auf, weist er bestimmt von sich, aber das μονογενὲς seiner Einheit mit dem Vater macht er auf das entschiedenste geltend. In dem Begriffe des Logos liegt sowohl der persönliche Unterschied des Vaters und Sohnes, als die Einheit. Indem das eine das andere näher bestimmt, kann die Einheit nur so gefaßt werden, daß sie die Abhängigkeit des Logos und des eingeborenen Sohnes von dem Vater nicht aufhebt.

V. 31–33. War die Erklärung Christi V. 30. eine Gotteslästerung, so war die Steinigung die gerechte Strafe, vergl. Lev. 24, 10 ff. Aber weder 8, 59., noch hier ist an eine förmliche, gerichtliche Steinigung zu denken. Wie von Alters her geschah, vergl. Exod. 8, 26. 17, 4. Deut. 30, 6. Joseph. de B. J. 2, 1. 3., greifen die Juden tumultuarisch im Augenblick des theokratischen Zorns nach

den Steinen. Da fragt sie Jesus: Viele schöne (καλά) Werke, Werke meines Vaters (ἐκ τ. πατρός μου) habe ich Euch gezeigt, — um welches aber der Werke steinigt Ihr mich? — Καλὰ ἔργα, oder, wie Lachm. nach AK. 1. 106. u. a. liest, ἔργα καλά, bezeichnet die Werke Christi in ihrer Vorzüglichkeit, vergl. 15, 24. ἃ οὐδεὶς ἄλλος πεποίηκεν, Matth. 26, 10. 24. Ἔδειξα drückt aus, daß er die Werke offen vor ihren Augen gethan hat, als Zeichen seiner δόξα, vergl. 2, 18. Ἐκ τ. πατρ. μ. als Gotteswerke, welche der Vater ihm gegeben 5, 36., die er also aus Kraft des Vaters vollbracht hat. Statt ποῖον αὐτῶν ἔργον liest K und Mt. B. π. αὐτῶν ἔργων. Leichter war, das letztere statt des ersteren zu setzen, als umgekehrt. Das Präsens λιθάζετε bezeichnet das im Begriff seyn. Die Frage ist auffallend. Bisher waren die Hauptveranlassung zur Verfolgung die Werke Christi am Sabbat. Findet es nun Jesus selbst befremdend, daß sie ihn wegen einer Rede steinigen wollen, so daß er im Ernste so fragt? Aber schon oft hatten Aussprüche Christi die Juden gereizt. Man kann also nur annehmen, daß die Frage ironisch gemeint ist, welche die Juden zu einer bestimmten Erklärung V. 33. nöthigt. — Λέγοντες wird von Lachmann nach ABKL. 1. 13. u. a. Mt. B. Syr. utr. und den meisten Lat. Handschriften u. s. w. ausgelassen. Ποιεῖς σεαυτὸν θεόν, ist wie 5, 18. ἴσον ἑαυτ. ποιῶν τῷ θεῷ. Daß der Artikel bey θεὸν fehlt, macht keinen Unterschied.

V. 34–38. Jesus nimmt den Standpunct für seine Vertheidigung auf dem gemeinsamen Boden der alttestam. Schrift, und zeigt schriftgelehrt, vom Niedern auf das Höhere schließend, daß ihm nach der Schrift wohl gestattet sey, sich ohne Blasphemie zu nennen, was er sey, Sohn Gottes, Eins mit dem Vater, sodann aber beruft er sich auf das seine Worte bestätigende Zeugniß seiner Werke.

Der gelehrtere Anfang der Vertheidigung setzt voraus, daß die Gegner keine wüthende rohe Volksmasse waren, wie

Br. Bauer meint, sondern voran wenigstens die Pharisäer standen.

Die Stelle des A. T., worauf sich Jesus beruft, steht Psalm 82, 6. Also ist νόμος hier Bezeichnung des A. T. überhaupt, wie 12, 34. 15, 25. Dieser Psalm ist ein Strafurtheil Gottes, nach Einigen, gegen ungerechte Richter in Israel (vgl. 2 Mos. 21, 6. 22, 8.); nach de Wette und Ewald gegen tyrannische, heidnische Könige, unter deren Druck das Volk im Exil seufzte. Bleek[1]) meint, wie V. 1. in der Mitte der Götter, von den Engeln zu verstehen sey, so sey die ganze Rede gegen die Engel gerichtet, denen der Psalmist die auf Erden herrschende Ungerechtigkeit zuschreibe. — Aus der Art, wie Jesus hier V. 6. gebraucht, läßt sich darüber nicht entscheiden. Offenbar gewinnt die Argumentation an Stärke, wenn nicht Engel, sondern Menschen gemeint sind.

Der Originalzusammenhang von Ps. 28, 6. ist dieser: Nachdem Gott den Göttern ihre Ungerechtigkeit, ihren Mangel an Einsicht und Verstand vorgeworfen hat, spricht er: Ich habe gesagt: Götter seyd ihr, und Söhne des Höchsten ihr alle. Doch wie Menschen sollt ihr sterben u. s. w. LXX. ἐγὼ εἶπα, θεοί ἐστε, καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες u. s. w. Der Hebr. Monotheismus scheute sich nicht, theokratische Richter, Könige, ja selbst ungerechte, und, wie hier scheint, heidnische Fürsten אֱלֹהִים zu nennen. Aber um so weniger wird dadurch der monotheistische Kanon gefährdet, da das parallele Söhne des Höchsten den Begriff genauer bestimmt. Konnten nun, schloß Jesus, jene in der Schrift Götter, Gottessöhne, genannt werden, wie viel mehr ich, der von Gott Geheiligte. Er setzt voraus, daß man wisse, an wen (πρὸς οὕς, nicht gegen) jenes strafende Wort Gottes im Psalm gerichtet sey. Der Schluß wird durch die Parenthese, καὶ οὐ δύ-

1) S. Rosenmüllers Repert. I. 85.

ναται λυθῆναι ἡ γραφή, zwingender. Die Schrift, eben als Gottes Wort, kann nicht aufgehoben (λυθῆναι vergl. 7, 23.) werden, sondern, was sie sagt, ist nothwendig wahr und gültig. Wie könnt Ihr, sagt Jesus V. 36. unter dieser Voraussetzung, von dem, den der Vater geweihet (17, 19. 6, 27. vgl. Jerem. 1, 5.) und (als Heiligen Gottes, ἅγιος τ. θ.) in die Welt gesandt hat, der also nicht in seinem Namen, sondern aus Gott und in Gottes Namen redet und handelt, — wie könnt Ihr von dem, von mir, sagen: Du lästerst Gott [1]), weil ich gesagt habe, ich bin der Sohn Gottes, also Eins mit meinem Vater? Dieß letztere sagt Jesus nicht, obwohl es zur Vollständigkeit des Schlusses gehört. Man sieht aber, daß das ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν V. 30. bestimmt nur in der Idee des Sohnes Gottes gesagt war, also nicht anders, als 5, 19 ff.

V. 37. 38. Dem Rechtfertigungsgrunde aus der Schrift fügt Jesus das Zeugniß seiner Werke hinzu, nicht als coordinirtes Argument, sondern als Rechtfertigung des ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε κ. ἀπέστ. εἰς τ. κόσμον V. 36. Wenn ich, fährt er fort, keine Beglaubigung meiner Sendung vom Vater habe, wenn ich nicht die Werke des Vaters thue, so glaubet mir nicht, (nemlich, daß ich und der Vater Eins sind). Thue ich aber solche Werke, so glaubet, wenn Ihr auch mir, d. h. meinen Worten nicht glauben wollt, den Werken, damit Ihr erkennt und glaubt, daß in mir der Vater ist und ich in ihm, also wir beyde Eins sind. — Die Stelle ist merkwürdig wegen der verschiedenen Arten des Glaubens, die hier bezeichnet werden. Jesus unterscheidet das persönliche Glauben und Vertrauen zu ihm, als ein Vertrauen zu seinen Worten, ferner ein den Werken Glauben, endlich ein Glauben und Erkennen, daß er mit dem Vater eins sey. Hier ist ein Stufengang. Das den Werken Glauben bildet die niedrigste Stufe, und beruhet auf

1) Regelmäßiger dem ὃν entsprechend, lesen Rd. Ver. Verc. Mm. Cypr. Novat. — blasphemat.

der äußeren Anschauung, es ist die einzelne Erregung des Glaubens an die göttliche Macht in Christo durch die Werke. Höher steht das persönliche Vertrauen zu seinem Worte. Dieß ist ein freyerer, geistiger, sittlicher Act. Das Höchste aber ist die Erkenntniß, daß der Vater in dem Sohne ist und dieser in ihm. Dieses gegenseitige Ineinanderseyn des Vaters und Sohnes ist nichts anderes, als der Begriff des eingeborenen Sohnes vom Vater, in welchem der Vater immer gegenwärtig ist als heiliger Lebensgrund.

Lachmann liest V. 38. statt τοῖς ἔργοις πιστεύσατε (A.), πιστεύετε, nach Cod. B D (der πιστεύεταί hat) KL. 1. 118.; ferner statt καὶ πιστεύσητε (A), was D Cant. Ver. Verc. Colb. Corb. Rd. Tert. Cypr. Zeno. weglassen, mit BL. 1. 32. 118. Sahid. Arm. Aeth. Theod. Hil. καὶ γινώσκητε. Am Schluß liest Lachm. statt ἐν αὐτῷ, ἐν τῷ πατρί, nach BDL. 33. 157. Syr. Arr. Perss. Copt. Sahid. Aeth. Vlg. Cant. Verc. u. a. Hil. Ambr. Leicht wurde statt ἐν τῷ πατρί, ἐν αὐτῷ corrigirt. Πιστεύετε statt πιστεύσατε scheint aus dem vorangehenden μὴ πιστεύετέ μοι V. 37. entstanden zu seyn, indem man den Wechsel der Tempora für zwecklos hielt. Da die Juden nicht glaubten, so steht nach Winers Kanon [1]) V. 37. der Imperativ des Präsens, hier aber, wo die Aufforderung zum Glaubensanfang ausgedrückt wird, mit Recht der Imperativ des Aorist, dem dann das folgende ἵνα γνῶτε κ. πιστεύσητε entspricht. Der Lachmannschen Lesart ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε läßt sich kein entsprechender Sinn abgewinnen, aber sie dient dazu, πιστεύσητε für verdächtig zu halten. Hat ursprünglich nur das allgemein bezeugte γνῶτε gestanden, so erklärt sich, wie man, wurde vorher πιστεύετε gelesen, der Correspondenz wegen γινώσκητε schrieb. Wer aber dieß nicht vertragen konnte, schrieb, in Erinnerung an das Joh. γινώσκ. κ. πιστεύειν, πιστεύσητε.

1) Grammatik §. 44. 5. und §. 60. 1.

V. 39-42. Die Vertheidigung Jesu bewirkte, daß man die augenblickliche Steinigung wegen der Blasphemie aufgab. Aber man wollte ihn wiederum (7, 30.) greifen, um die Sache vor dem Synedrium zur Entscheidung zu bringen. Er entkam aber, man sieht nicht wie. Da sein Aufenthalt in Jerusalem und Judäa immer unsicherer wurde, so verließ er die Stadt, und ging wiederum (1, 28.) nach Peräa, wo Johannes zuerst, Anfangs, τὸ πρῶτον, ehe er nach Salim ging, getauft hatte, vergl. 1, 28. Hier waren die Gemüther nicht unvorbereitet, und er einstweilen sicher vor den Nachstellungen des Synedriums. In Vielen dort V. 42., die ihn hörten, wurde die Erinnerung an Joh. d. Täufer wieder wach, und, da sie alles wahr fanden, was Johannes, obgleich kein Wunderthäter, von Jesu, welcher seit der Zeit, da er hier mit dem Täufer zusammengetroffen war 1, 29. 35., diese Gegend nicht wieder besucht zu haben scheint, gesagt hatte, so glaubten sie auch an ihn.

Statt ἔμεινεν (AD.) V. 40. liest B. ἔμενεν, die Lat. Uebers. mansit. Aber dem Zusammenhange der Erzählung ist das Imperf. entsprechender, vergl. 11, 6.

XI, 1 — 46.

Die Auferweckung des Lazarus.

Der Verkehr Jesu mit den Juden in Jerusalem hört bis zum Einzuge am Feste auf. Aber während er sich in Peräa aufhält, um sich der Aufmerksamkeit des Synedriums zu entziehen, entsteht für ihn in Bethanien in einem befreundeten Hause eine Veranlassung, dem gefährlichen Schauplatze wieder näher zu kommen, und durch die wunderbare Hülfe, welche er der Familie des Lazarus bringt, ein Aufsehen zu machen, welches auf die Herbeyführung der letzten Katastrophe von dem bedeutendsten Einflusse ist. Unter diesem Gesichtspunct scheint Joh. die fol-

gende Erzählung zu betrachten. Ihre Ausführlichkeit entspricht ihrer pragmatischen Wichtigkeit.

V. 1. 2. Charakteristik der Geschwister, unter denen das Wunder vollbracht wird. Λάζ. ἀπὸ Βηθ. ἐκ τῆς κώμης u. s. w., zum Unterschiede von andern gleiches Namens. Meyer unterscheidet ἀπό, wohnhaft, und ἐκ, gebürtig. Daß Lazarus auch in Bethanien wohnte und dort krank lag, wird vorausgesetzt, aber nicht durch ἀπὸ ausgedrückt. Ἀπὸ und ἐκ bezeichnen ohne Unterschied die Gebürtigkeit des Lazarus, wie unser von und aus, s. 7, 42. 52. Der Wechsel der in diesem Sinne synonymen Präpositionen ist zufällig. Ueber den Grad und die Art der Krankheit sagt Johannes nichts. Nach V. 4. war sie an sich nicht tödtlich, was auch aus der Botschaft der Schwestern hervorzugehen scheint. Bethanien wird die κώμη der Maria und Martha genannt, um es von dem am Jordan 1, 29. durch die den Lesern bekannten Schwestern zu unterscheiden. Maria wird durch eine Prolepsis der Kap. 12, 1–8. erzählten charakteristischen, allgemein bekannten Geschichte von andern ihres Namens in der evangel. Geschichte unterschieden.

V. 3. Joh. setzt aus der evangelischen Tradition voraus, daß die Familie mit Jesu befreundet war durch häufigen Besuch. Die Schwestern wußten, wo der Freund sich jetzt aufhielt. In weiblicher Sorge, und weil es ihnen an ärztlicher Hülfe fehlte [1]), schicken sie zu ihm, überzeugt, der wunderthätige Freund werde schnell zu Hülfe eilen. Der Aufenthaltsort Jesu war wahrscheinlich nicht weiter als eine Tagereise entfernt, vergl. V. 6. u. 17.

V. 4. Wie? Er eilt nicht, wie die Familie erwarten mußte? Hat er sich bey dem Boten nach der Krankheit ge-

1) Zwar gab es damahls Aerzte unter den Juden, aber meist nur für äußere Krankheiten, Aussatz, Wunden u. dergl. Die Kunst, innerliche Krankheiten zu heilen, war selten und gering. S. Jahns Archäol. Thl. 1. Bd. 1. §. 122.

nauer erkundigt, oder ist es ein höheres Wissen, daß er den Schwestern durch den Boten sagen läßt: *αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον?* Dieß kann nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch (vgl. 2 KK. 20, 1. LXX, von der tödtlichen Krankheit des Hiskias, *ἠρρώστησεν εἰς θάνατον*) nichts anderes heißen als, die Krankheit ist nicht tödtlich. Allein dem scheint das Folgende zu widersprechen. Denn indem Jesus hinzusetzt, die Krankheit diene zur Verherrlichung Gottes, daß der Sohn dadurch verherrlicht werde, 9, 3. (*ὑπὲρ* wie 2 Thess. 1, 5. wird durch *ἵνα δοξασθῇ* exegetisch näher bestimmt,) scheint er anzudeuten, daß der Freund sterben, er aber ihn vom Tode erwecken werde, vergl. V. 11. *Οὐ πρὸς θάνατον* wäre hiernach emphatisch das Nichtbleiben im Tode, in Beziehung auf die wunderbare Erweckung [1]). Die Zweydeutigkeit der Antwort ist unleugbar. Vielleicht war sie absichtlich, ein tröstliches Räthselwort. War Lazarus noch nicht todt, als der Bote zurückkam, was sollten die Schwestern sich anders bey der Antwort denken, als der Bruder werde an dieser Krankheit nicht sterben, und der wunderbare Freund wenn auch zögernd die Heilung bringen zur Ehre Gottes. Dieß war ihnen verständlich. Aber, wenn, wie nach der Berechnung der 4 Tage V. 17. scheint, Lazarus bereits entschlafen war, als sie die Antwort empfingen, so war dieselbe im gewöhnlichen Sinne des *οὐ πρὸς θάνατον* faktisch widerlegt worden. Der Herr hatte sich geirrt. In dem andern Sinne, als Versprechen wunderbarer Hülfe auch im Falle des Todes, mußte die Antwort ihnen dunkel bleiben, weßhalb sie denn auch nachher beyde ihm den Vorwurf machen, daß er den Bruder habe sterben lassen. Nun sagt man zwar, Christus habe wohlwissend, daß Lazarus sterben werde, durch sein

1) Euthymius: *οὐ γίνεται πρὸς θάνατον κυρίως. — θάνατος γὰρ κυρίως, ὁ μέχρι τῆς κοινῆς ἀναστάσεως.* Er glaubt, Jesus habe gemeint *οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον — διὰ τὴν ὁσον οὔπω ἀνάστασιν.*

Zögern und die zweydeutige Antwort das Vertrauen der Schwestern auf die Probe stellen wollen, um sie im Glauben für Größeres zu üben. Aber von einem solchen Zusammenhang und Zweck des räthselhaften Wortes und Verfahrens giebt Joh. keinen Wink. — Die Jünger scheinen die Antwort V. 4. auch gehört zu haben. Aber bis V. 14. verstehen diese dieselbe auch nur so, daß Jesus die Krankheit nicht für tödtlich hielt. Sie denken auch V. 11. nicht von fern an eine wunderbare Todtenerweckung. Daß Lazarus damahls, als Jesus dem Boten die Anwort V. 4. gab, schon gestorben war, und Jesus dieß gewußt habe, ist kein hinreichender Grund anzunehmen. In diesem Falle mußte Jesus bestimmter den wirklichen Tod voraussetzen. Wie aber? Nach zwey Tagen spricht er bestimmt daß Lazarus gestorben sey. Hat er eine neue Botschaft empfangen? Joh. sagt kein Wort davon. Entweder also, er wußte schon V. 4. wunderbar vorher, daß der Freund sterben werde, oder späterhin, als es geschah, wußte er es durch einen höheren Act seines Wissens, welches sich nicht bloß auf das Zukünftige beschränkte. Man würde das Letztere anzunehmen genöthigt seyn, wenn der Zusatz V. 4. ἀλλ' ὑπὲρ u. s. w. nicht immer wieder zu der Vermuthung triebe, er habe gleich von Anfang an daran gedacht, den Freund wunderbar vom Tode zu erwecken. So sind die dunklen Worte ἀλλ' ὑπὲρ u. s. w. vielleicht nur ein pragmatischer Zusatz des Evangelisten nach dem Erfolg? Dieß meinte Gabler. Aber heißt das nicht den Knoten zerhauen, statt ihn zu lösen? Es würde dabey immer die Frage bleiben, wie Joh. sich den Hergang gedacht habe. Hat Joh. das zweydeutige οὐ πρὸς θάνατον auch zweydeutig gedacht? Etwa so: Die Krankheit ist in keinem Sinne zum Tode, sondern zur Verherrlichung des Vaters und des göttlichen Sohnes. Entweder der Kranke genest wieder, oder er stirbt; entweder der Sohn Gottes wird ihn heilen, oder vom Tode erwecken. Ja es wäre möglich,

daß Jesus selbst sich den doppelten Fall gedacht, da er im Augenblick verhindert war, zu erscheinen, vergl. V. 6. Dieser und ähnlichen Auffassungen der Stelle bloß deßhalb zu widersprechen, weil Jesus vermöge des göttlichen Logos die Krankheit nicht habe für untödtlich erklären können, halte ich nicht für Recht. Die Grenze zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Jesu ist nirgends schwerer und gefahrvoller zu ziehen, als eben in dieser Erzählung, in der beydes in so schöner gegenseitiger Durchdringung erscheint. Man kann sagen, als Jesus die erste Kunde von der Krankheit seines Freundes bekam, war sie nach allem, was er hörte, wirklich nicht tödtlich; sie wurde es aber bald darnach. So wenig Jesus ohne Botschaft etwas von der Krankheit des Lazarus überhaupt wußte, so läßt es sich auch ohne Verletzung der göttlichen Doxa des Erlösers denken, daß er die plötzliche Verschlimmerung und den schnellen Tod nicht vorherwußte, sondern erst als geschehen von Andern erfuhr. Aber freylich ist die orthodoxe Auslegung, d. h. die Voraussetzung, daß Jesus schon V. 4. alles vorher weiß und die wunderbare Auferweckung beschließt, leichter, weil sie keiner weiteren Voraussetzungen im Pragmatismus der Erzählung bedarf. Nur ist die Erzählung bis V. 16. weder bestimmt, noch ausführlich genug, um jede andere Erklärung ohne Weiteres abzuweisen.

V. 5., wie V. 1. 2. 4. durch das fortschreitende δὲ verknüpft, gehört zur Charakteristik des Verhältnisses der gegenseitigen Liebe zwischen Christus und den Geschwistern, woraus sich das ganze Verfahren des Herrn erklärt [1]). Ἠγάπα bezeichnet das weitere Verhältniß der Liebe, worin das besondere persönliche Freundschaftsverhältniß zu Lazarus φιλεῖν mitbegriffen ist [2]).

---

1) Bengel: motivum resuscitationis et totius actionis eam antegressae.

2) S. Tittmann de Synonym. p. 53. über die Synonymie von ἀγαπᾶν und φιλεῖν.

V. 6. Das verknüpfende *οὖν* vergl. V. 3., drückt eine Consequenz aus dem V. 5. geschilderten Verhältnisse Christi zur Familie aus. Aber diese Consequenz tritt erst V. 7. hervor. Die Liebe treibt den Herrn nach Judäa trotz der Gefahr, aber er geht nicht gleich. *Τότε μὲν* — im Augenblick zwar, da er es gehört hatte, blieb er noch zwey Tage, darauf aber sagt er zu den Jüngern u. s. w. Für diese pragmatische Verbindung vermißt man V. 7. das dem *μὲν* V. 6. entsprechende *δέ*. Allein *μὲν* steht ohne folgendes *δὲ* auch im N. T. zuweilen nur scheinbar anakoluthisch in Aufzählungen, wie Jak. 3, 17., und in Zeitgegensätzen, wie hier *τότε — ἔπειτα*, AG. 26, 4. 27, 21. [1]). Was aber hielt ihn ab, schnell zu dem kranken Freunde zu eilen? Wollte er den Freund erst sterben lassen, um durch die Erweckung des Todten desto glorreicher verherrlicht zu werden? Oder zögert er, um den Glauben der Schwestern zu prüfen? — Aber dieß ist nicht die Art der göttlichen Liebe. Johannes giebt auch nicht einmahl einen Wink zur Erklärung. Hat er den Grund der Zögerung nicht gewußt? Aber V. 6. klingt doch fast so, daß man glauben sollte, Jesus blieb, weil er hörte, daß Lazarus nicht zum Tode krank war. Allein selbst in diesem Falle muß eine höhere Rücksicht ihn bewogen haben, dem kranken Freunde und den ängstlich harrenden Schwestern nicht sogleich zu Hülfe zu eilen. Was anderes aber kann dieß gewesen seyn, als, daß er dem besonderen, geringeren Bedürfnisse der Freunde in Bethanien das allgemeinere, höhere Bedürfniß seiner Gegenwart in jener für den Glauben empfänglichen Gegend nicht aufzuopfern, sondern seinem höheren Berufe, als Lehrer, den geringeren, als heilender Wunderthäter und helfender Freund, nachzusetzen für Pflicht hielt? Vielleicht jetzt gerade in glücklicher Wirksamkeit, will er sich in der Heilung der Gemüther von Irrthum und von

1) Kühner's Gramm. §. 734. 1. und Winers Gramm. §. 64. c.

dem Tode der Sünde nicht stören lassen durch einen Freundesruf zur Heilung einer bloß leiblichen Krankheit. Aehnlich handelte Christus Matth. 12, 46-50. Aber diese Erklärung setzt voraus, daß er V. 4. wirklich die Krankheit nicht für tödtlich hielt.

V. 7. Jesus weiß jetzt, vergl. V. 11., daß der Freund gestorben ist. Ob er es durch sein wunderbares Wissen weiß, oder durch eine zweyte Botschaft erfahren hat, bleibt nach der Erzählung unbestimmbar. *Ἔπειτα μετὰ τοῦτο*, ein Pleonasmus, den sich auch die Besten erlauben [1]). Eben so Gal. 1, 18. *ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία*, woraus man sieht, daß *μετὰ τοῦτο* das näherbestimmende ist. Statt *μαθηταῖς* liest Lachm. *μαθηταῖς* [*αὐτοῦ*] nach ADK. 13. u. a. Aber B hat *αὐτοῦ* nicht.

V. 8. Da Christus nur zur Rückkehr überhaupt auffordert, so ist der Einwand der Jünger natürlich. Es liegt in ihrer Frage so sehr Verwunderung über die Kühnheit Jesu, als Furcht für sein und ihr eigenes Leben, vergl. V. 16. *Νῦν* verträgt auch der classische Sprachgebrauch für *ἀρτίως*, kaum, eben.

V. 9 und 10. Jesus rechtfertigt in bildlicher Rede, nicht seine Aufforderung an die Jünger, mitzugehen, sondern seinen Entschluß, trotz der Gefahr nach Judäa zu gehen, durch eine allgemeine Regel. Aber schon die Frage: Sind nicht zwölf Stunden des Tages? ist dunkel [2]). Sie scheint etwas Sprüchwörtliches zu haben. Aber der Rabb. Spruch: duodecim sunt horae in die et duodecim horae in nocte [3]), ist kein Sprüchwort, und wir haben auch sonst keine Spur von dem sprüchwörtlichen Gebrauch der Frage.

---

1) Vergl. Kypke und Wetstein zu d. St.
2) Schon Cyrill erkennt die Dunkelheit der Frage, aber er hebt sie nicht, wenn er sagt, man könne die *ἀεικίνητος φορὰ* des Tages als Bild der menschlichen Beweglichkeit und Wandelbarkeit ansehen. Aber er bezieht die Stundenzahl auch auf die bestimmte Lebenszeit Jesu.
3) Vergl. Lampe zu d. St.

Indeß ergiebt sich aus jenem Rabb. Spruche, daß die zwölf Stunden den Tag gegen die Nacht abgrenzen. Das Tagewerk muß in diesen zwölf Stunden geschehen. Im Allgemeinen also kann man sagen, daß Jesus sein bestimmtes, begrenztes Tagewerk mit den zwölf Stunden des Tages vergleicht. Aber in welchem Sinne ist die Frage Jesu den abrathenden Jüngern entgegengesetzt? Dachten sich diese den Tag des Wirkens Christi unbegrenzt, oder die begrenzte Wirkungszeit länger oder kürzer? Daß der Herr, wie jeder, auf Erden seine bestimmte Zeit habe, wußten sie, aber das Ende des Tages lag ihnen noch zu fern. Sie meinten wohl, er habe noch Zeit, unter veränderten Verhältnissen wieder nach Judäa zu gehen; nur jetzt gerade sey nicht die Zeit. Antwortet Jesus: der Tag hat nicht mehr, als seine zwölf Stunden, dann kommt die Nacht, so wird man unwillkührlich an 9, 4. erinnert. Joh. betrachtet die Reden Jesu in seinem Evangelium als ein zusammenhängendes Ganzes, worin sich das eine auf das andere bezieht. Versteht man also die Frage aus 9, 4., so ist ihr Sinn: So lange es Tag ist, muß gewirkt werden, was auch für Gefahr drohet. Ich habe für mein Tagewerk eben nur die von Gott geordneten zwölf Stunden; noch ist es Tag, also lasset uns wandeln [1]). Nun aber wendet sich der Gedanke anders, als 9, 4. Jesus fährt fort: Wer am Tage wandelt, stößt nicht an, weil er das Licht der Sonne sieht; wer dagegen in der Nacht wandelt, stößt an, weil er kein Licht hat. Also er spricht nicht, wie 9, 4., von der Nacht, da Niemand wirken kann, sondern von der Nacht, in der Niemand wandeln soll. — *Τὸ φῶς τ. κ. τούτ.* ist in der bildlichen Rede das Licht, das man sieht, die Sonne, die den Tag macht; wer die Sonne sieht, dem ist der Weg beleuchtet. *Τὸ φῶς τ. κόσμ.* 8, 12. ist ein ethischer

1) Bengel: Jam longe processerat cursus Jesu: jam multa erat hora: sed tamen adhuc erat dies.

Begriff. Durch τοῦ κόσμου τούτου wird das Licht als sinnliches, irdisches bestimmt. In der Nacht, wo die Sonne fehlt, tappt und stößt man an, vergl. 1 Joh. 2, 9–11. Τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ kann, weil es dem βλέπει τὸ φῶς V. 9. entspricht, nicht heißen, das Licht ist in ihm, als inneres geistiges Licht. Dieß leidet der ununterbrochene Zusammenhang der bildlichen Rede nicht. 12, 35. steht τὸ φῶς ἔχετε dem τὸ φῶς ἐν ὑμῖν (μεθ' ὑμῶν) ἐστι parallel. Aber dieß ἐν ὑμῖν, unter Euch, entspricht unserem ἐν αὐτῷ nicht. Aber auf jeden Fall ist εἶναι ἐν hier nicht die Bezeichnung des Innerlichseyns, sondern des äußeren In oder für oder vor einanderseyns des Wandelnden und des Sonnenlichtes. Die Sonne ist ihm gegenwärtig, vor seinen Augen, βλέπει τὸ φῶς, vgl. 1 Joh. 2, 10. Matth. 21, 42. [1]). — Nach diesen einzelnen Erörterungen fragt sich, was für eine sittliche Regel liegt in dieser bildlichen Rede? Aus dem Gegensatze des gefahrlosen Wandelns im Tageslichte, und des gefahrvollen in der Nacht, ergiebt sich zunächst die Regel, daß man für das Handeln die gefahrlose Zeit der gefahrvollen vorzuziehen habe. Meinte Jesus in der Anwendung auf sich die äußere Gefahr, so entspräche sein Handeln jener Regel nicht, denn er begab sich sichtlich in die Gefahr, V. 8. Die äußere Gefahr, von der die Jünger sprechen, leugnet er nicht; sie war da auch in den zwölf Stunden des Tages. Das Licht hebt die Anstöße des Weges nicht objectiv auf, es lehrt sie nur vermeiden, indem es dieselben beleuchtet. Hiernach wäre die Regel bestimmter so zu fassen: Wer die Gefahr auf dem Wege vermeiden will, wandle am Tage. Aber die Jünger wollten, der Herr solle die Gefahr meiden, sich gar nicht auf den gefahrvollen Weg begeben, weil jetzt eben nicht die rechte Zeit sey. Er antwortet aber: Noch ist für mich des Tages Zeit, mein Tagewerk noch

1) Vergl. Winers Gramm. §. 52. a.

nicht vollbracht; die Gefahr wird nur wahrhaft gemieden, wenn man am Tage wandelt, im Tageslichte. — Aber die Gefahr, die er meint, ist nicht die äußere, sondern der sittliche Anstoß und Fall, die Gefahr der Sünde und des Verderbens. Aber was ist das Licht, welches vor dem Anstoß bewahrt? Vergleichen wir die ähnliche Stelle 1 Joh. 2, 10. 11., so ist dort das Licht das heilige Leben der Liebe, welches alle Hindernisse und Hemmungen entfernt, und die Nacht das unerleuchtete Leben des Hasses. Chrysostomus, Euthym., Theophylakt meinen, auch hier sey das innere Licht des tugendhaften Lebens gemeint. Dr. Paulus denkt an das Licht der Klugheit, de Wette, indem er 1 Thess. 5, 8. vergleicht, an das Licht des lauteren, unschuldigen, klaren Handelns. Hiernach würde der ganze Satz mit dem Spruche Matth. 10, 16. zusammenfallen. Allein das Licht wird nicht wie 1 Joh. 2, 9 ff. unmittelbar subjectiv im Wandelnden, sondern objectiv außer ihm gedacht. Es haben deßhalb manche Ausleger geglaubt, das Licht sey eben Christus selbst, die Sonne des geistigen Lebens für die Seinigen. Dieß wäre statthaft, wenn er eben nur seine Aufforderung an die Jünger, mitzugehen, hätte rechtfertigen wollen. Aber sein eigenes Gehen sucht er gegen die Jünger zu rechtfertigen. Sonach bleibt nur übrig, im Zusammenhange mit der Frage: Sind nicht des Tages zwölf Stunden? die Regel so zu fassen: Der Weg der Pflicht, des Berufes ist allezeit der sicherste, gefahrloseste; der Beruf, die Pflicht ist die göttliche Leuchte; so lange man in diesem Lichte, welches Gott dem Menschen geordnet hat, auf dem Wege des verordneten Tagewerkes, wandelt, stößt man auch in der äußeren Gefahr nicht an. Hierzu würde nun aber der Gegensatz von dem Wandeln in der Nacht nicht stimmen, wenn die Nacht bloß die Verneinung des bestimmten Berufs ausdrücken sollte. Allein die Nacht ist der positive Gegensatz des göttlichen Berufslebens, das Bild der Untreue gegen den Beruf,

die Pflicht. Wer auf diesem Wege wandelt, kommt ins Verderben. Auf diese Weise ist der Spruch nicht mit Matth. 10, 16., sondern eher mit Joh. 12, 25. und Matth. 10, 28. und 39. zu vergleichen. Man könnte im Sinne der Stelle die Rede Jesu so fortsetzen: Fort also ohne Säumen, mich ruft die Pflicht des Tagewerkes; die Gefahr, die Ihr meint, schreckt mich nicht.

V. 11–13. *Ταῦτα εἶπε, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει* stellt beyde Aussprüche durch eine Pause getrennt dar. Den Euphemismus *κεκοίμηται* (1 Kor. 15, 20. 1 Thess. 4, 13.) und *ἐξυπνίζ.* (Hiob 14, 12.[1])) verstanden die Jünger vielleicht deßhalb nicht V. 13., weil Christus V. 4. nur von der Gefahrlosigkeit der Krankheit gesprochen hatte. Wie oft, dachten sie, ist der Schlaf eine glückliche Krisis der Krankheit.

V. 14. 15. Nachdem Jesus offen, *παῤῥησίᾳ*, ohne Bild gesagt hat, Lazarus sey todt, fährt er fort: Und ich freue mich Euretwegen, Eures Glaubens wegen, daß ich nicht da war. *Ἵνα πιστ.* ist Epexegese zu *δι' ὑμᾶς*. Beydes drückt das Zweckverhältniß des *χαίρω* aus. Der Gegenstand der Freude ist *ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ*. Worüber die Schwestern sich betrübten V. 21. 32., auch natürlich die Jünger bey dem Worte, er ist todt, darüber freuet sich der Herr nach einer höheren Zweckordnung der Dinge. Aber nicht er hat ihn sterben lassen, um eben nur verherrlicht zu werden; sondern Lazarus ist gestorben nach der Ordnung Gottes zur Verherrlichung des Sohnes, vergl. V. 4., somit auch zum Glaubenswachsthum der Jünger. Man unterscheide wohl das subjective Zweckverhältniß des sittlichen Thuns, und das objective der Thaten oder Zulassungen Gottes. De Wette sagt, Jesus fasse von der traurigen Begebenheit eben nur die erfreuliche Seite auf. Dieß ist aber nicht der Standpunct des Joh., er liebt die

1) Vergl. Testam. XII. Patriarch. Test. Judae Cap. 25., wo *ἐξυπνιοθήσονται εἰς ζωήν*. S. Fabric. Cod. Pseudepigr. Tom. I. p. 619.

Zweckbeziehung aller Dinge auf die δόξα. — Darin lag aber zugleich eine Rechtfertigung gegen den möglichen Vorwurf, den nachher die Schwestern aussprachen: V. 21. und 32. — Die Jünger bedurften solcher Anregungen, um das volle Maaß des Glaubens zu erreichen. In sofern hat Euthymius Recht, wenn er erklärt: ἵνα πιστεύσητε πλέον. Aber es läßt sich auch ἵνα πιστ. so fassen, daß jeder Act der Offenbarung der Doxa einem Glaubensacte von Seiten der Jünger entsprach. Dadurch entstand nicht erst der Glaubenszustand, sondern wurde befestigt. Die Befestigung aber war gerade jetzt den Jüngern nothwendig, da die Flucht Jesu (10, 40.) geeignet war, sie schwankend zu machen [1]). Mit dem ἀλλά bricht Jesus ab und fordert auf, mit ihm zu gehen.

V. 16. Thomas erscheint hier fast, wie sonst wohl Petrus, aber doch anders, ganz in der Art, wie Johannes ihn späterhin charakterisirt. Er gehört wie Petrus zu den lebendigen, kecken Naturen, aber er ist standhafter. Ὁ λεγόμενος Δίδυμος, so übersetzt Johan. den Aram. Namen תְּאוֹמָא. Grotius bezog μετ' αὐτοῦ auf den Lazarus. Aber dieser war ja schon todt, und diesem nachzusterben in Krankheit wäre eine seltsame Aufforderung. Wenn Thomas seine Mitjünger συμμαθητάς [2]) auffordert: ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς, so liegt in καὶ ἡμεῖς ein σὺν αὐτῷ versteckt, und die Beziehung des μετ' αὐτοῦ auf Jesus ist eben so syntaktisch als historisch die natürlichste.

V. 17–19. Zwey Tage blieb Jesus nach erhaltener Nachricht V. 6. noch in Peräa; ein Tag ging auf die Reise nach Bethanien; also vor vier Tagen, an dem Tage, wo der Bote kam, der auch nur einen Tag gebrauchte, muß Lazarus gestorben seyn. Dem Kommen Christi an den Ort der Trauer steht das schon längst Ge-

1) S. A. Schweizer a. a. O. S. 161.

2) Ueber die Analogie des neutest. ἅπ. λεγ. συμμαθητής s. Phrynichus ed. Lobeck p. 471. (172).

kommenseyn der leidigen Tröster aus dem nahen, 15 Stadien [1]) entfernten [2]) Jerusalem gegenüber. Das lange und zudringliche Trauer- und Tröstungsceremoniel [3]) hatte das Haus der Schwestern mit nahen und entfernten Verwandten und Bekannten aus Jerusalem gefüllt. Der Grăcismus πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαρίαν könnte nach ursprünglichem Gebrauch die Schwestern mit ihrer Umgebung bezeichnen, vgl. AG. 13, 13. Allein das folgende αὐτὰς und αὐτῶν zeigt, daß die Formel nach späteren Gebrauch eben nur die beyden Schwestern selbst bezeichnet, als die Hauptpersonen des Hauses. Cod. D liest πρὸς Μάρθ. κ. Μαρ., BCL u. mehrere Minuskeln πρὸς τὴν Μάρθαν κ. Μαρ.. was Lachm. aufgenommen hat. Man kann sich aber eher denken, wie man den Grăcismus herauscorrigirte nach V. 45., als hinein.

V. 20 – 22. Die Charakteristik des Schwesterpaares entspricht der Erzählung, Luk. 10, 38 – 42. Die Martha auch im Schmerze geschäftig hin und her, hört zuerst von dem Kommen Jesu und eilt ihm entgegen. Vor Eil vergißt sie der Schwester davon zu sagen. Diese fesselt der Schmerz im Hause. Wie sie aber von Christo hört, eilt auch sie ihm entgegen. Beyde empfangen den Herrn mit

---

1) Nach Wurm de ponderum — rationibus p. 213., 0,3746 einer geogr. Meile. Damit stimmt überein, daß Hieronym. Onomast. die Entfernung auf 2 Röm. Meilen angiebt. So kommt heraus ungefähr ein Drittheil einer geogr. Meile. Korte in seiner Reise giebt an, Bethanien sey eine gute halbe Stunde von Jerusalem entfernt. Wegen AG. 1, 12. und Luk. 24, 50., vergl. mit Joseph. Archaeol. 20, 8. 6., wo die Entfernung des Oelbergs von Jerusalem zu 5., und de B. J. 5, 2. 3., wo sie zu 6 Stadien angegeben wird, wollte Wall πέντε lesen. Aber er bedachte nicht, daß Josephus eben nur die Entfernung bis zum Oelberge angiebt, und eben so AG. 1, 12., vgl. Luk. 24, 50., die Entfernung eines Sabbatweges (7 ½ Stadien) nur bis an den Oelberg bestimmt wird. Bethanien aber lag an dem südöstlichen Abhange des Berges. Vgl. Robinson a. a. O. 2. 309 ff.

2) Ueber ἀπὸ als Präposition der örtlichen Entfernung s. Winers Grammat. §. 65. 4.

3) S. Lightfoot zu d. St. und Jahns bibl. Archäol. Theil 1. Band 2. §. 238.

gleichem Vorwurfe des Vertrauens, V. 22 und 32., aber während Maria ehrerbietig dem Herrn zu Füßen fällt, (θερμοτέρα τῆς ἀδελφῆς, sagt Chrysostomus,) und, nachdem sie V. 32. gesprochen, weinend verstummt, ist Martha schnell gefaßt und zu weiterem Reden aufgelegt. — Statt des nur durch A und Mat. B. bezeugten ἐτεθνήκει V. 21. liest Lachmann nach BC*DKL und mehreren Minuskeln ἀπέθανε, welcher Aorist V. 32. ganz sicher ist. Der Unterschied im Sinne ist nicht groß. Das Plusquamperf. drückt nur den völligen Todeszustand V. 17. zuversichtlicher aus. Vielleicht, daß die Lesart aus dieser Ueberlegung hervorgegangen ist. — Man hat die Wahl, ἦς als Imperf. oder Aorist zu nehmen. Aber das Imperfect kann man nicht so verstehen: hättest Du hier Deinen Aufenthalt. Immer muß gemeint seyn die Gegenwart in der Zeit des Sterbens. Je nachdem man sich diese momentan, oder dauernd denkt, ist der Aorist oder das Imperf. anzunehmen.

Martha nimmt den Vorwurf gleichsam zurück. Aber auch jetzt, da der Bruder todt ist, sagt sie, muß ich u. s. w. — Sie erwartet also etwas Außerordentliches auf das Gebet des Freundes, vergl. 9, 31. Erwartet sie ein Wunder, so kann sie nur an die Auferweckung des Todten denken. Vielleicht auf dem Grunde der tröstenden Antwort V. 4., äußert sie vertrauensvoll, aber bescheiden ihren Wunsch.

V. 23. 24. Sollte die Antwort Jesu entsprechenden Trost für die Martha enthalten, so konnte sie nicht so gemeint seyn, wie Martha sie V. 24. nahm. Aber der Ausdruck ἀναστήσεται ist allerdings unbestimmt. Ob absichtlich? Liegt darin eine Pädagogie zu dem lebendigen geistigen Glauben, der auch, wo kein Wunder geschieht, festhält? Fast scheint es so, denn indem die Martha in ihrer wechselnden Gemüthsstimmung an die jüngste Auferstehung denkt, aber darin zu wenig Trost findet, weil sie den Bruder lieber

gleich wieder haben will, hält Jesus sie weislich bey dem allgemeinen Gedanken an die Auferstehung fest, nur setzt er denselben mit dem Glauben an sich in eine nähere Verbindung, an welche Martha nicht gedacht hatte. Wegen V. 24. und der Unbestimmtheit der Worte V. 23. nehmen Viele an, Martha habe V. 22. nur dieß sagen wollen: Aber obwohl Lazarus gestorben ist, so habe ich doch das Vertrauen zu Dir nicht verloren, und glaube, daß Dir Gott gern Alles geben wird, was Du zu unserer Tröstung von ihm erbitten wirst, — oder, wie Dr. Paulus meint, — so halte ich Dich doch für den Messias, den Liebling Gottes. Wer aber sieht nicht, daß so die Worte der Martha höchst beziehungslos erscheinen, und zu der Antwort Jesu V. 23. eben nicht schicklich.

V. 25–27. Die Antwort geht von dem Trost zur Belehrung über, *καὶ ἀνάγει τὸν νοῦν αὐτῆς*, sagt Euthym. Martha glaubt an die Auferstehung der Todten als eine Ordnung der Macht Gottes, aber noch ohne besondere Beziehung auf Christus, den Todtenerwecker im vollsten Sinne. Nachdrucksvoll sagt also Jesus: Ich bin die persönliche Auferstehung und das Leben, d. h. ich bin, der vom Tode erweckt und lebendig macht, vergl. 5, 21 ff. Lazarus wird auferstehen, auch in dem Sinne, in welchem Du meinst, nur durch mich [1]). — *Ζωὴ* ist die positive Consequenz der Auferstehung, der Todesaufhebung, das Leben ohne den Gegensatz des Todes. — Wenn nun Jesus fortfährt: Wer an mich glaubet, wird leben, ob er gleich stürbe, und jeder, der lebet und an mich glaubet, wird nimmermehr sterben; so liegt darin, daß der Glaube die nothwendige aber auch hinreichende Bedingung der Theilnahme an der auferweckenden und belebenden Wirksamkeit Christi sey. So kehrt der Hauptgedanke der Reden Jesu 5, 24. 6, 40. 8, 52. auch hier wieder. Aber er ist anders gewen-

1) Vergl. Chrysostomus hom. 62.

det, vielleicht in Beziehung auf den vorliegenden Fall, oder dadurch veranlaßt, daß Lazarus todt war, die Schwester lebte. Dieser Gegensatz der Todten und Lebendigen ist aber überall vorhanden im gegenwärtigen Zustande des göttlichen Reiches. So wird also der Gedanke ganz allgemein gefaßt in schon bekannter paradoxer Form, 8, 52. Nemlich so: Vermöge des Glaubens lebt auch wer gestorben ist, und wer noch lebt stirbt nicht. Symmetrisch ausgedrückt würde der Satz lauten: *πᾶς ὁ πιστ. κ. ἀποθανὼν ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν* u. s. w. Im ersten Satze ist *κἂν ἀποθάνῃ* der leibliche Tod, *ζήσεται* das ewige, selige Leben nach der Auferstehung, im zweyten Satze *ὁ ζῶν* das leibliche Leben, aber *οὐ μὴ ἀποθ.* die Verneinung, nicht des natürlichen Sterbens, sondern des Todes ohne Auferstehung zum ewigen seligen Leben, also des Todesübels. — Wer den parallelen Gegensatz zwischen *κἂν ἀποθ.* und *ὁ ζῶν* übersieht, kann leicht versucht werden, *ὁ ζῶν* als Wiederaufnahme des *ζήσεται* anzusehen und es von dem geistigen Leben im Glauben zu verstehen. Dann aber müßte *πιστεύων* voranstehen; nach *ὁ ζῶν* in diesem Sinne wäre es ein Hysteronproteron. — Die Frage: Glaubst Du das? setzt nicht gerade voraus, daß Jesus sich schon öfter so erklärt hatte; vielleicht aber antwortet Martha in Erinnerung an frühere Belehrung: Ja Herr, ich bin überzeugt, (*πεπίστευκα* 6, 69.,) daß Du bist Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll, vergl. 6, 14., also glaube ich auch, was Du jetzt sagst. Nicht das irdische Leben herzustellen, ist der Zweck des Sohnes Gottes, sondern den Welt und Tod überwindenden Glauben zu erzeugen und zu befestigen. Hierauf kam es ihm auch vor allem bey der Martha an. Daher die bedeutungsvolle Frage *πιστ. τοῦτο;*

V. 28. Daß Jesus die Maria rufen ließ, läßt Joh. aus *φωνεῖ σε* errathen. Heimlich, heißt es, rief Martha ihre Schwester. Hatte es ihr Jesus etwa so geboten?

Vielleicht waren, wie Theodor von Mopsvestia und Euthymius vermuthen, unter den Juden solche, die dem Herrn feindlich gesinnt waren und vor denen die Martha aus eigener Vorsicht die Gegenwart Jesu verbergen zu müssen glaubte, s. V. 46. Vielleicht wollte Jesus nur das unnöthige oder störende Aufsehen vermeiden. Höchst unwahrscheinlich aber ist, was Theophylakt vermuthet, daß Martha in der Erwartung, Jesus werde ihren Bruder vom Tode erwecken, darum ihre Schwester heimlich gerufen habe, weil sonst, wenn die Juden aus Jerusalem von der Ankunft Jesu gehört, sich gleich auf und davon gemacht hätten, und es so der wunderbaren That des Herrn an Zeugen gefehlt haben würde. Gerade das Gegentheil hätte man vermuthen sollen; was auch geschah. Ganz richtig aber sagt Euthymius zu V. 28.: *προσδοκήσασά τι ἀγαθὸν ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ τρέχει* u. s. w.

V. 29–31. vergl. zu V. 19. Das Mitgehen, und der Ausdruck *ἵνα κλαύσῃ ἐκεῖ* verräth, daß die Juden nicht nach natürlichem Gefühl, sondern nach Orient. Trauerceremoniel urtheilen, wonach die Leidtragenden noch eine Zeitlang das Grab ihrer Lieben täglich besuchen und daselbst weinen [1]). Statt *λέγοντες* lesen BDL. 1. 13. und mehrere Minuskeln *δόξαντες*. Daß dieß eine erklärende Lesart ist, sieht man aus Cant. der putabant enim hat.

V. 32–35. Das Weinen der Maria und der Juden bewegt den Herrn aufs heftigste. Der Klage ein Ende zu machen, fragt er nach dem Grabe. Als sie ihm sagen: Komm und siehe, weint er. Vergl. Hebr. 4, 15. 2, 18.

Man sieht, die heftige Bewegung endet in Thränen. Aber was für ein Affect bewegt ihn so heftig? Nach der ganzen Situation sollte man denken, das Mitgefühl (*συμπάθεια*) mit den Weinenden. *Τὸ γὰρ ὁρᾶν ἑτέρους*

1) S. Geier de luctu Hebr. cap. 7. §. 26. vergl. Niebuhrs Reisen Thl. 1. S. 186.

δακρύοντας, sagt Euthym., ἐρεθίζειν οἶδε πρὸς οἶκτον τοὺς φιλανθρώπους. Aber dieser Voraussetzung entspricht die Bezeichnung des Affects: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι κ. ἐτάραξεν ἑαυτόν, nicht. Ἐτάραξεν ἑαυτὸν allein, würde entsprechen, aber ἐνεβρ., so scheint es, auf keine Weise. Ἐμβριμᾶσθαι mit dem Dativ der Person wird Matth. 9, 30. Mark. 1, 43. von dem Unwillen, Zorne, der im Verbieten, ja im Hinauswerfen sich äußert, Mark. 14, 5. von dem unwilligen, zornigen Tadel gebraucht. So wesentlich scheint in dem Worte der Affect des Zornes zu liegen, daß die Alex. Uebers. Klagl. Jerem. 2, 6. παρώξυνεν ἐμβριμήματι ὀργῆς (בְּזַעַם־אַפּוֹ), Aquil. und Symmachus Ps. 37, (38,) 3. זַעַם (LXX ὀργή) durch ἐμβρίμησις übersetzen. Eben so gebrauchen die Classiker βριμᾶσθαι und ἐμβρ. vorzugsweise von dem Affect des Zornes, Unwillens [1]), und die lexikalische Definition eines Scholiasten zu Aristoph. Equit. 851. βριμᾶσθαι, τὸ ὀργίζεσθαι καὶ ἀπειλεῖν steht bey den alten Lexikographen [2]) fest. — Halten wir also am Sprachgebrauch von ἐμβρ. fest, so zürnte Christus, war unwillig, als er die Maria und die Juden weinen sah. Durch τῷ πν. wird ἐμβρ. als ein Zürnen im Geiste, als ein inneres, bezeichnet, welches sich nicht äußerte, vergl. V. 38. ἐμβρ. ἐν ἑαυτῷ. Freylich, wenn ἐτάραξ. ἑαυτ., wie Euthym. meint, so viel wäre, als διέσεισε, συμβαίνει γὰρ τινάσσεσθαι τὰ ἀνωτέρω μέρη τῶν οὕτως ἐμβριμωμένων, — so hätte sich die innere Heftigkeit des Zornes, Unwillens, auch durch körperliches Beben geäußert. Daß die innere Bewegung sich auch körperlich in Christo äußerte, gehört zur natürlichen Seite seines Lebens, vergl. Matth. 26, 37. Aber der Ausdruck leitet auf eine Selbstbewegung, eine

1) S. Wetstein zu Matth. 9, 30. und Kypke zu Mark. 14, 5.

2) Etym. Magn. ἐμβριμώμενοι, μετὰ αὐστηρότητος ἐπιτιμῶντες. Suid. ἐνεβριμήσατο, μετ' ὀργῆς ἐλάλησεν, μετ' αὐστηρότητος ἐπετίμησεν.

willkührliche. Eine rein unwillkührliche wäre für den Johanneischen Christus zu viel Leidendes. Aber aus Vergleichung von 12, 27. und 13, 21. erhellt, daß ταράσσειν auch von den inneren Geistesbewegungen gebraucht wird. Wollte Joh. das körperliche Beben ausdrücken, so mußte er dem ἐτάρ. ἑαυτόν, τῷ σώματι oder dergl. hinzufügen, als Gegensatz gegen ἐνεβρ. τῷ πνεύματι. Sonach ist ἐτάρ. ἑαυτ. nichts anderes, als nur der allgemeinere Ausdruck für ἐνεβρ. τ. πν. Aber behält das letztere seine gewöhnliche Bedeutung, so war Jesus in der Selbstbewegung des Zornes oder Unwillens. Den Griech. Interpreten schien unglaublich, daß Jesus über das Weinen der Maria und ihrer Umgebung gezürnt haben sollte, da er ja selbst nachher weint; auch die rein menschliche Rührung erschien ihnen im Widerspruch mit der göttlichen Hoheit und Ruhe des Erlösers. Im Gefühl dieses Widerspruchs, meinten sie, habe der Herr die unwillkührliche Sympathie vermöge seiner göttlichen Natur τῷ πνεύματι, gleichsam unwillig, scheltend, unterdrückt. So erklärt Cyrill: τῇ δυνάμει τ. ἁγίου πνεύματος ἐπιπλήττει τρόπον τινὰ τῇ ἰδίᾳ σαρκί. Allein dieser Auslegung widerspricht die analoge Formel 13, 21. ἐταράχθη τῷ πνεύματι, wo πν. nicht Ausdruck τῆς θεότητος seyn kann, sondern eben das bewegliche Innere Christi. Euthym. ging richtiger davon aus, daß, wenn ἐνεβρ. τ. πν. die scheltende Unterdrückung des πάθος bezeichnen soll, τῷ πν. als Dativ das πάθος sey, dem Jesus gescholten; ἐνεβρ. τ. πν., sagt er, τουτέστιν ἐπετίμησε τῷ πάθει, ἀναχαιτίζων αὐτό, δριμύ τι καὶ αὐστηρὸν ἐνέβλεψε τῇ συγχύσει, ἵνα μὴ μετὰ δακρύων ποιήσηται τὴν ἐρώτησιν. Aber dazu stimmt weder das folgende ἐτάρ. ἑαυτόν, noch das Weinen V. 35., noch die Wiederkehr der Bewegung V. 38., wo der Ausdruck ἐμβριμ. ἐν ἑαυτῷ eine solche Erklärung gar nicht gestattet, noch endlich die sittliche Würde Christi. — Bleiben wir bey der gewöhnlichen Erklärung, daß Jesus, als er das Weinen sah, im

Innern ergrimmte, zürnte, und sich selbst erschütterte, so fragt sich, wie er über den natürlichen menschlichen Schmerz der Maria und das Mitgefühl der Andern zürnen konnte? Entweder er hat nicht unmittelbar darüber gezürnt, oder er hat darüber nicht gezürnt, sondern es hat ihn anderswie bewegt. Mehrere Ausleger, z. B. Lampe, sagen, nicht das Weinen an sich, sondern der darin liegende Unglaube der Maria und der Andern habe ihn erzürnt. Aber würde dann nicht Joh. diese bestimmte Bedeutung des Weinens ausgedrückt haben? Auch war die Maria gar nicht ungläubig, als sie vertrauensvoll sprach: Wärest Du hier gewesen u. s. w. Als Martha V. 21. dasselbe sagt, schilt er nicht; als diese V. 39. verzweifelnd sagt, τεταρταῖός ἐστι, schilt er nicht; auch weint er nachher selber. Zürnte er über die Weinenden, so mußte Joh. ἐνεβρ. αὐτοῖς schreiben, vergl. Matth. 9, 30. u. a. Andere meinen, nicht über das Weinen zürne Jesus; sondern dadurch nur veranlaßt, darüber, daß der Tod, der Sünde Sold, so viel Elend unter den Menschen anrichte. — Aber ein Ergrimmen, zumahl ein stummes, über die Gerechtigkeitsordnung Gottes steht dem Erlöser nicht an. Olshausen ist daher auch der Meinung, ἐνεβρ. τ. πν. sey kein Zürnen, sondern Trauern. Aber selbst die Trauer darüber, ohne ein befreyendes Wort, scheint sich in den Zusammenhang nicht zu schicken, da Jesus den Fall gar nicht im Zusammenhang mit der Sünde betrachtet, und nur eine Veranlassung zur Verherrlichung Gottes und zur Freude darin erblickt. Wer die Bewegung Jesu in die Region des bestimmten religiösen Denkens erhebt, macht sie unerklärlich. Kling [1]) findet in ἐνεβρ. Mitgefühl und heiligen Unwillen gemischt, den letzteren besonders auch über die Übelwollenden. Lange [2])

1) Am a. O. S. 674 f.

2) Vermischte Schriften 4. S. 204. Vergl. Studien und Kritiker, 1836. 3. S. 722.

mischt sogar Freude, Vorfreude über den großen Sieg hinein. Allein weder das Wort, noch der Zusammenhang gestatten eine solche doppelte und dreyfache Mischung des Affects. Aber freylich, je mehr man in den dialektischen Proceß der Auslegung eingeht, desto mehr wird man von allen Seiten genöthigt, die herrschende Bedeutung des Wortes *βριμ.*, Zorn oder Unwillen, zu modifiziren, zu schwächen, um einen klaren pragmatischen Zusammenhang zu gewinnen. Meyer, de Wette, Tholuck finden in dem Worte den Ausdruck eines an Unwillen grenzenden Schmerzes. Dieß ist vielleicht der richtige lexikalische Begriff des Wortes. Aber worüber empfand Jesus unwilligen Schmerz? Ueber das menschliche Elend überhaupt, meint Tholuck. Nein, sagen Meyer und de Wette, spezieller darüber, daß der Trauerfall nicht hatte verhindert werden können. Aber V. 15. freuet er sich ja darüber, und V. 4. weiß er, daß im schlimmsten Falle der Vater und er selbst werde verherrlicht werden. Man begreift, wie er dennoch hier darüber betrübt, aber nicht, wie er darüber unwillig seyn konnte. In der That scheint die Bewegung im Geiste Christi davon auszugehen, daß der Freund gestorben ist und der unvermeidliche Tod die Schwestern und die Umgebung in die tiefste Trauer versetzt. Aber der Erlöser konnte darüber nur unmittelbar den Schmerz des Mitleids, der Trauer empfinden, nicht reflectirend Zorn und Unwillen. Nur in wehmüthiger, milder, nicht zorniger Stimmung konnte er fragen: *ποῦ τεθείκατε αὐτόν;* nur aus einer solchen Stimmung konnten die Thränen fließen, welche die Juden als Ausdruck der Liebe zum Freunde deuten V. 36. Nehmen wir dieß an, so ist der pragmatische Zusammenhang klar und unbedenklich. Auch unbedenklich, denn, daß Christus menschlich ergriffen wird, wie von dem Gedanken des eigenen Todes 12, 27., so von dem Tode des Freundes und dem Schmerz der Familie, gehört auch nach Joh. zur Vollständigkeit der Menschwerdung des Lo-

gos. Wer dieß Nestorianismus nennt, verketzert die neutestam. Wirklichkeit. Aber gestattet der Sprachgebrauch, ἐνεβρ. τῷ πνεύματι κ. ἐτάρ. ἑαυτὸν als Ausdruck der Sympathie und Trauer zu fassen? Die Arab. Version übersetzt ἐνεβρ. durch gemuit. Aber dieß ist nur weitere Deutung, vielleicht nach Mark. 7, 34., nicht der Wortbegriff. Die etymol. Grundbedeutung des Wortes βριμ. und ἐμβρ. ist die eines starken, tiefen, heftigen Affects, der sich schnaubend, brüllend, überhaupt geräuschvoll äußert. Sofern nun vorzugsweise der Zorn sich so heftig äußert, wird das Wort auch vorzugsweise von diesem Affect gebraucht. Eben so das Lat. fremere. In diesem Falle steht ἐμβρ. in der Regel mit dem Dativ der Person oder der Sache, der man zürnt. Es fehlt uns nun freylich an Beyspielen, wo das Wort von andern schmerzhaften Affecten gebraucht wird. Aber kein Wort giebt leicht über der besondern Gebrauchssphäre die ursprüngliche, allgemeine ganz auf. Kann βριμ. sogar von der Brunst der Thiere gebraucht werden, so kann es auch, wie das Lat. fremere [1]), die tiefste Schmerzensbewegung der mitleidenden Trauer ausdrücken. Unlust, Mißfallen, ja etwas Unwilliges ist in jeder Trauer, und so kann es seyn, daß Joh., indem er die Formel ἐνεβρ. eben in dieser Beziehung gebraucht, von dem herrschenden Gebrauch nicht abzuweichen glaubt. Daß die Bewegung des Gemüthes in keiner Art heftig ausbrach, deutet er an durch τῷ πν. und V. 38. durch ἐν ἑαυτῷ.

V. 36–38. Die, welche sagten: πῶς ἐφίλει αὐτόν, mißverstanden die Thränen nicht. Die Andern V. 37. mißversteht Euthymius, wenn er sagt: ἀδυναμίαν ὀνειδίζουσιν αὐτῷ, καὶ εἰρωνευόμενοι λέγουσιν. Dieß ist die

1) Fremere von der Trauer z. B. s. Virg. A. 6, 175. Ovid. Met. 3, 628. Uebrigens ist die Vergleichung mit fremere ersprießlicher, als mit dem Hebr. Ausdruck des Zürnens, זָעַם. Dieß wird zwar Gen. 40, 6. auch von der Traurigkeit gebraucht, aber die LXX übersetzen dort τεταραγμένοι, Symmach. ὀχυθρωποί, vergl. Dan. 1, 10. LXX πρόσωπα σκυθρωπά.

gewöhnliche Ansicht. Aber schon Chrysostomus dachte milder von diesen Juden. Ein Vorwurf liegt allerdings in ihren Worten, aber mehr der Vorwurf des Vertrauens, als des Unglaubens. Da er dem Blindgebornen das Augenlicht wiederzugeben vermochte, meinen sie, konnte er auch den Tod des Freundes verhüten. — An die Macht, den Todten zu erwecken, denkt keiner. Von Neuem ergreift ihn die ἐμβρίμησις, vorzugsweise, wie es scheint, durch die Rede der Juden V. 37. veranlaßt. Auch hier ist es der Schmerz der mitleidenden Trauer, nicht der Zorn über die Juden V. 37. (dann nothwendig ἐμβρ. αὐτοῖς,), auch nicht Verdruß darüber, daß er nicht eher habe helfen können; er geht in dieser Stimmung zum Grabe, um immer noch zur rechten Zeit zu helfen.

Die Familie des Lazarus gehörte wahrscheinlich zu den wohlhabenderen; nur solche hatten Felsengräber. War die Oeffnung oben, so daß man auf Treppen hineinstieg [1]), dann lag der Stein auf dem Grabe ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ. Nach dem Folgenden aber scheint das Grab eher ein horizontales gewesen zu seyn, ohne Treppen. Dann lag der Stein daran. Ἐπί mit dem Dativ in dieser Bedeutung s. AG. 3, 10.

V. 39. 40. Erst V. 41. heißt es, daß man den Stein hinweggehoben habe. Es scheint, daß Martha V. 39. das Abwälzen des Steines verhüten wollte, weil sie vermuthete, daß der viertägige [2]) Leichnam schon in Fäulniß übergegangen sey. Daß sie dieß nur schließt, nicht weiß, geht aus dem folgenden τεταρταῖος γάρ ἐστιν hervor. Aus der Aeußerung der Martha folgt auch, daß noch keinerley Art von Einbalsamirung des Leichnams geschehen war. Die

1) S. Jahns Archäol. 1, 2. S. 234 ff. u. Winers Realw. 1. 521.

2) Ueber den classischen Gebrauch des τεταρταῖος und der verwandten WW. τριταῖος, πεμπταῖος u. s. w. besonders von Kranken, Todten, Begrabenen s. Raphelius Observ. ex Xenoph., Wetstein und Wolf zu d. St.

einfachste Aegypt. Methode forderte wenigstens 40 Tage [1]). Nach damahliger Jüdischer Sitte wurden die Leichen bald nach dem Tode abgewaschen, mit Spezereyen bestrichen und eingeräuchert, auch wohl mit Honig einbalsamirt, dann in ein großes Tuch gewickelt und mit Binden κειρίαις umwunden. Dadurch wurde der Leichnam wenigstens auf eine Zeitlang vor der Fäulniß gesichert. Nach V. 44. ist der Leichnam an Händen und Füßen mit Binden umwunden. Aber konnte Martha, wenn irgend eine Unction Statt gefunden hätte, sagen, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν? Möglich, daß die Schwestern die Einbalsamirung noch vorhatten s. 12, 7. — Statt τεθνηκότος V. 39. liest Lachm. τετελευτηκότος nach ABC*DKL. 27. 33. u. a. Jenes scheint aus V. 44. entstanden zu seyn.

Vielleicht glaubte Martha, Jesus wolle nur den Freund noch einmahl sehen. An die Möglichkeit der Auferweckung scheint sie in diesem Augenblicke nicht zu denken. Oder unterschied sie einen höheren und geringeren Grad der Möglichkeit? Der leise Verweis V. 40. bezieht sich auf V. 23., vergl. V. 4. Da jedes Wunder Jesu ein Werk Gottes war, und zur Verherrlichung Gottes diente, so heißt es ὄψει τὴν δόξαν τ. θ., nicht mit Gabler, Du kannst, sondern Du wirst sehen. — Aber statt ὄψει V. 40. liest Lachm. ὄψῃ, nach ABDEHLS und einigen Minuskeln. Auch Origenes schreibt ὄψῃ. Ist damit der Conjunctiv des Aor. gemeint, oder nur die andere Form der Contraction? Nach dem Gebrauch von ὄψομαι, das letztere. Vergl. Matth. 27, 4.

V. 41—44. Ehe er das Wunder vollbringt, betet der Herr, nicht bittend um die Kraft zum Wunder, sondern dankend für das Wunder. Er weiß, daß er schon erhört ist ἤκουσάς μου. Wie? Hat er früher schon den Vater darum gebeten, und dankt jetzt nur für die Erhö-

1) S. Winers Realwörterb. I. S. 363.

rung? Oder sind die Worte nur der laute Schluß des Dankes, worin die stille Bitte im Gefühl der Erhörung endigt? Die Gewißheit, welche Jesus V. 40. 23., ja schon V. 11. äußert, spricht für die erste Annahme. Mit dieser Gewißheit geht Jesus zum Werke, dankt aber zuvor laut betend, als Sohn, der alles vom Vater hat und nichts von sich selber thut. Der göttliche Logos hat von Natur die Macht des Wunders, aber das menschliche Bewußtseyn davon, welches seine horas et moras hatte, war auch in ihm in der Form des Gebetes, der intensivsten Erhebung zu Gott, zur Einheit mit dem Vater. Man kann also aus dem Gebete nicht schließen, daß Jesus dieß Wunder nicht als eine That, sondern als Werk Gottes betrachtete, vgl. Mark. 7, 34.[1]). Nach V. 11. u. 43. ist er selbst der Erweckende. V. 43. zwar ließe sich δεῦρο ἔξω so denken, daß dieser Ruf nur der Vollziehungsact oder die Manifestation des Wunders Gottes am Lazarus wäre. Origenes[2]) scheint dieß fast zu meinen, indem er sagt: ἀντὶ εὐχῆς ηὐχαρίστησε, κατανοήσας τὴν Λαζάρου ψυχὴν εἰσελθοῦσαν εἰς τὸ σῶμα καὶ δεομένην τῆς ἀπὸ προστάξεως Ἰησοῦ γενησομένης αὐτῷ εὐτονίας πρὸς τὸ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ μνημείου. Hiernach hätten wir ein Wunder Gottes und ein Wunder Christi gleichsam einen Wunderproceß, als Reihe mehrerer Momente, welche in Gott als Erhörung des Gebetes anfängt und in dem δεῦρο ἔξω endigt. Aber hält man V. 43. mit V. 11. zusammen, so ist δεῦρο ἔξω das Moment der Erweckung selbst, welches mit dem Bewußtseyn der göttlichen Erhörung eins ist, und das Wunder ist Ein Act, ein Gotteswerk Christi.

Das Dankgebet, auch das laute, im Moment der Wunderthat, wird Niemand anstößig finden, vgl. zu 6, 13. Allein, wenn Jesus hinzufügt: Ich wußte, daß Du mich

---

1) Schon Chrysostomus streitet dagegen.

2) Tom. 28, 6.

allezeit erhörst, aber um des Volkes willen, welches umherſteht, ſpreche ich es laut, u. ſ. w., ſo findet es Dr. Strauß widrig, daß Jeſus kaum angefangen haben ſoll zu beten, als ihm auch ſchon die Reflexion aufſteigt, daß er es nicht in eigenem Bedürfniſſe thue. Unbegreiflich, daß er ſo, nicht aus lebendigem Gefühl, ſondern aus kalter Accommodation bete! Auf keinen Fall dürfe, wer ſo zur Erbauung Anderer bete, dieſen ſagen, es geſchehe nicht von ſeinem, ſondern nur von ihrem Standpuncte aus u. ſ. w. Dieß ſey, wenn irgend etwas, ein unhiſtoriſcher Zug, und verdächtige die ganze Erzählung. So Dr. Strauß [1]). — Im ſchlimmſten Falle hätte man nicht nöthig, mit Dieffenbach [2]) den ganzen Vers als Interpolation zu ſtreichen, ſondern man könnte ſagen, der Zuſatz ἐγὼ δὲ ἤδειν — ſey eine Reflexion des Johannes, der ſich auf dieſe Weiſe das bey dem Wunder Chriſti ungewöhnliche Dankgebet zu erklären ſuche. Dieſe Auskunft ſcheint mir bey der Joh. Compoſition unbedenklich, und die ſonſtige Glaubwürdigkeit derſelben nicht aufzuheben. Allein das laute Beten zur Erbauung Anderer ſchließt das eigene Bedürfniß nicht aus, und dieſes nicht die Beziehung auf die Erbauung Anderer. Hatte Jeſus bey ſeinem lauten Gebet den Zweck, die Umſtehenden, welche zum Theil geneigt waren, ſeine Wunderkraft dem Dämoniſchen zuzuſchreiben, im Glauben an ihn zu ſtärken, ſo durfte er auch dieſen Zweck ausſprechen, um ſo mehr, da das laute Dankgebet den Glauben Anderer ſchwächen konnte, indem ſich daraus auf eine geringere Wunderkraft ſchließen ließ. Wem indeſſen hierin für die Gebetsſtimmung des Erlöſers zu viel Reflexion zu liegen ſcheint, der erkläre unbedenklich V. 42. aus einer Reflexion des Evangeliſten.

Aeltere und Neuere ſetzen den Wunderproceß auch noch

1) Leben Jeſu. 3te Aufl. Bd. 2. S. 172.

2) Bertholdt's krit. Journal d. th. L. 5, 1. S. 8.

V. 44. fort. Basilius der Gr., Chrysostomus, Euthymius [1]), Lightfoot, Lampe u. a. finden auch darin ein Wunder, (θαῦμα ἐν θαύματι sagt Basilius,) daß der auch an den Füßen mit Grabbinden (κειρίαις) gebundene ohne Hinderniß gehen konnte. Um diesem Doppelwunder zu entgehen, erklären manche ohne alles philologische Recht ἐξῆλθεν von dem Versuch, Bestreben, herauszugehen. Wegen des folgenden λύσατε αὐτὸν ist wahrscheinlicher, was andere sagen, daß jeder Fuß und jede Hand bey dem ἐνταφιασμὸς besonders umwunden gewesen. In Aegypten wenigstens wurden nicht nur die Hände und Füße, sondern auch die Finger, jedes besonders, eingewickelt [2]). Allein, daß auch die Juden dieß gethan, ist nicht erwiesen. Man kann sich aber denken, daß die Hände und Füße von den κειρίαις nur lose umwickelt waren, so daß ihnen die ersten Bewegungen zwar nicht unmöglich, aber erschwert wurden. Um sie völlig frey zu machen, befiehlt Jesus, man solle die Tücher ganz abbinden. Ὄψις ist hier gebraucht, wie Offenbar. 1, 16. Jerem. 3, 3., von dem Gesicht, insbesondere der Stirn. Das Gesicht oder die Stirn war mit einem Kopftuch σουδάριον [3]) umwickelt, man weiß nicht genau warum.

V. 45. 46. Die verschiedene Wirkung des Wunders ist, daß von den anwesenden Juden viele an Jesum glaubten, einige aber den Pharisäern, dem Synedrium, davon Anzeige machten. Von diesen letzteren sagt Euthymius: οὐχ ὡς θαυμάζοντες, ἀλλὰ διαβάλλοντες ὡς γόητα. Origenes dagegen meint, sie hätten, überzeugt von der Wahrheit und Größe des Wunders, die ungläubigen Pharisäer eines Besseren belehren wollen. Johannes aber scheint

---

1) Basilius hom. de grat. act. Chrysostomus deutet diese Ansicht nur leise an. Euthymius aber ruft aus ὦ μείζονος καὶ διπλοῦ θαύματος.

2) Jahns Archäol. Th. 1. B. 2. S. 425.

3) Ueber σουδάριον s. Paulus zu d. St.

nicht aufs Beste von ihnen zu denken; er stellt sie wenigstens als Unergriffene den vielen Gläubigen V. 45. gegenüber, und giebt nicht undeutlich zu verstehen, daß ihre eifrige Anzeige die Versammlung des Synedriums und den blutigen Rath des Kaiphas unmittelbar veranlaßt habe.

Wie damahls das Wunder, so wirkt noch jetzt die Erzählung davon auf sehr verschiedene Weise. Während die Christliche Gemeinde von ihrer Wahrheit eben so sehr, als von ihrer Schönheit ergriffen, darin ein Hauptfundament des Glaubens an den Sohn Gottes findet [1]), bietet die neuere theologische Kritik von der negativen Seite alle Kunst auf, entweder durch Wundererklärung die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu retten, oder um des unerklärlichen, unmöglichen Wunders willen die ganze Erzählung als erdichtet, als Mythus darzustellen. Die frühere rationalistische Kritik begnügte sich, das Wunder durch natürliche Erklärung zu beseitigen. Von dem Wunderbaren, als dem Undenkbaren, befreyet, schien ihr die Erzählung erst wahrhaft glaubwürdig. In dieser Art haben vornehmlich Dr. Paulus und Gabler [2]) einige Dunkelheiten und Unbestimmtheiten, z. B. in der Antwort Christi V. 4., besonders auch über die Art der Krankheit, benutzend, den wahren Hergang auf folgende Weise darzustellen versucht. Sie gehen davon aus, daß Jesus, weit entfernt, bey der ersten Nachricht den Tod und die Wiedererweckung des Lazarus vorauszusehen und vorherzusagen, die Krankheit vielmehr

---

1) Spinoza, so erzählt Bayle, (Diction. Spinoze not. R.) sagte einst zu seinen Freunden, er sey bereit, sein ganzes System in Stücken zu zerbrechen, und ein Christ zu werden, wenn man ihn von der Wahrheit der Auferweckung des Lazarus überzeugen könnte. Ein merkwürdiges Zeugniß eines nicht christlichen Zweiflers für die apologetische Bedeutung der Geschichte! Aber Spinoza meinte allerdings, daß Beweise, wie er sie verlangte, unmöglich seyen.

2) Paulus in s. Commentar zu d. St. und Gabler in s. Journal für auserlesene theol. Literatur Bd. 3. S. 235 ff.

für nicht gefährlich erklärt habe, und eben deßhalb in der Hoffnung, der Freund werde durch den Gebrauch der vielleicht von ihm verordneten Heilmittel schon wieder genesen, an dem Orte geblieben sey, wo er war. Auch, nachdem Jesus von dem Tode des Lazarus Nachricht bekommen, habe er an nichts weniger gedacht, als ihn vom wirklichen Tode zu erwecken, sondern den vermeintlichen Tod für eine starke Ohnmacht haltend, habe er gehofft, entweder, die Ohnmacht werde sich schon von selber wieder geben, oder es werde ihm durch seine Heilkunst gelingen, den scheintodten Freund wieder ins Leben zurückzurufen. Mit dieser Hoffnung sey Jesus nach Bethanien gekommen. Aber ungewiß, ob sein Wunsch werde erfüllt werden, habe er, im Falle Lazarus wirklich gestorben sey, die Martha auf die künftige allgemeine Auferstehung der Todten vertröstet, und mitleidsvoll mit den Weinenden geweint. Indessen habe er sich doch weder durch die Versicherung der Martha, daß Lazarus schon vier Tage im Grabe gelegen, noch durch ihre Vermuthung, daß der Leichnam vielleicht schon in Fäulniß übergegangen sey, von dem menschenfreundlichen Versuche abhalten lassen, den Schwestern den Bruder wiederzugeben. So sey er, vielleicht jetzt gerade mit wachsender Hoffnung eines glücklichen Erfolges, an das geöffnete Grab getreten, und habe bey dem ersten von der Freundschaft geschärften Blicke in dasselbe, vielleicht näher oder günstiger stehend, als die Andern, zuerst und allein wahrgenommen, daß Lazarus, wahrscheinlich durch das Eindringen des Lichts und den warm einströmenden Luftzug, verbunden mit den Nerven reizenden Wohlgerüchen, womit der Scheintodte umgeben gewesen, von selbst wieder erwacht war. Für diesen neuen Beweis der Vaterliebe Gottes in der Erhörung seines heißesten Wunsches habe dann der Herr, ehe er den Umstehenden nur ein Wort von seiner Entdeckung habe sagen können, seinem himmlischen Vater laut und öffentlich zu danken sich gedrungen

gefühlt, und darauf, nicht dem Todten, sondern dem Lebendigen im Grabe geboten herauszukommen.

Schon Andere haben die Unhaltbarkeit dieser Erklärungsweise aufgedeckt [1]). Sie verwirrt den exegetischen und historisch kritischen Standpunct. Auf exegetischem Wege ist unmöglich, das Wunder wegzuschaffen. Wir haben darüber Folgendes zu bemerken.

Ist Johannes der Verf. des Ev., so erzählt er als Augenzeuge. Glaubt man ihm, daß Lazarus auf das Gebot und den Ruf Christi aus dem Grabe wirklich wieder hervorging, nachdem er vier Tage in demselben gelegen hatte, von den Schwestern und deren Umgebung für todt gehalten, so scheint inconsequent, eben das nicht zu glauben, daß Lazarus wirklich todt war. Aber allerdings kann die Glaubwürdigkeit eines und desselben Zeugen in den verschiedenen Momenten seiner Erzählung verschieden gedacht werden. Folgte Johannes, wie die übrigen Anwesenden, nur dem empirischen Scheine, so konnte dieser auch ihn täuschen. Ehe die Fäulniß nicht wirklich eingetreten, giebt es, sagt man, kein sicheres Zeichen des wirklichen Todes. Ferner bemerkt man, bey der damahligen Sitte der Juden, die Gestorbenen noch am Tage des Todes zu begraben, seyen nicht selten Scheintodte, die nur in einer starken Ohnmacht oder Erstarrung gelegen, begraben worden. Endlich aber sagt man [2]), waren die

---

1) Vergl. Heubner miraculorum ab Evang. narratorum interpretatio grammatico-historica. Vitemb. 1807. p. 31 sqq. Flatt in Süßkinds Magazin Stück 14. S. 91 ff. Schott opusc. Tom. I. p. 259 sqq. und Kuinöl zu d. St., wo auch die hiehergehörige Litteratur verzeichnet ist.

2) S. Paulus Commentar S. 566. Allerdings ist es eine Jüdische Tradition bey den Rabbinen, Bereschit R. Cap. 7.: Summus vigor luctus non est nisi tertio die. Triduum enim anima vagatur circa sepulcrum, expectans, ut redeat in corpus. Quum vero videt adspectum faciei mutari, tunc recedit. S. Wetstein zu d. St.

Beyspiele des Wiederbelebtwerdens solcher Scheintodten vor dem vierten Tage den Juden nichts Unerhörtes [1]). —

Wie kam es aber, daß weder die Schwestern, noch die Freunde und Verwandten, noch irgend einer der Gegenwärtigen bey der Sehnsucht nach dem Gestorbenen auf den Gedanken kamen, Lazarus möchte wohl nur in einer starken Ohnmacht liegen? Daß Jesus den Todten nur für einen Ohnmächtigen gehalten habe, läßt sich nicht erweisen. Entweder Johannes berichtet uns alles falsch; oder Jesus redete V. 11. und 15. nicht nur bildlich, sondern dunkel, zweydeutig, trügerisch. Werden die Worte der Erzählung in ihrem natürlichen Sinne genommen, in welchem Johannes sie gedacht, so hat weder Jesus noch irgend ein Anderer, auch unter den feindlichen Juden Niemand, weder vor noch nach der Wiedererweckung des Lazarus den Tod für eine bloße Ohnmacht gehalten. Aber gesetzt, Lazarus wäre nur scheintodt gewesen, Jesus hätte ihn dafür gehalten, und die Wiederbelebung wäre ohne sein Zuthun auf dem natürlichen Wege, wie man vermuthet, zu Stande gekommen, — was für ein Christus! Gewiß nicht der Herr, der da sagte, er sey die Wahrheit, der einmahl über das andere versicherte, er suche seine Ehre nicht; sondern ein ehrgeiziger Thaumaturg, der schlau und glücklich genug ist, den Zufall zu benutzen und ihn bey Leichtgläubigen zum Schein einer höheren Gotteskraft trügerisch, schauspielerisch zu gebrauchen. Der ehrliche Christus würde dem staunenden Volke gesagt, wie die Sache wirklich zugegangen sey, und der ehrliche Jünger den natürlichen Hergang, der ihm doch am Ende nicht entgehen konnte, nicht verschwiegen haben. Lieber das ganze Evangelium für unecht

---

1) G. W. Looffler diss. de iis, qui inter gentes in vitam rediisse perhibentur, Lips. 1694. 4. führt aus den Profanscribenten mehrere Beyspiele an von der Wiederbelebung der Scheintodten nach 3 ja nach 10 Tagen; s. den Auszug daraus in Paulus Comment. zu V. 39.

erklären, als einen solchen Christus und einen solchen Jünger darin finden, denen die Wahrheit in der Hand so zur Täuschung wird!

Da das ἤδη ὄζει der Martha V. 39. nur als Vermuthung angesehen werden kann, so fehlt allerdings jeder entscheidende äußere Beweis für den wirklichen Tod des Lazarus. Aber es wird doch Niemand behaupten wollen, vor dem unzweydeutigen Eintritt der Fäulniß sey nirgends schon wirklicher Tod, sondern erst entstehender, nur Scheintod. Wenn Christus, dem man doch auch Besonnenheit zutrauet, entschieden erklärt, Lazarus sey todt, und wenn eben so die Anwesenden, denen doch Scheintodte nichts Ungewöhnliches waren, nur wirklichen Tod voraussetzen, so haben wir in der Erzählung selbst keinen hinreichenden Grund, an der Wirklichkeit des Todes zu zweifeln.

Von der mißlungenen exegetischen Wundererklärung ist die negative Kritik sehr natürlich zu der Frage fortgeschritten: ob die Erzählung überhaupt nur historischen Charakter und Inhalt habe? [1]) Man hat diese Frage schlechthin verneint, theils weil überhaupt jede Wundererzählung Erdichtung sey, theils, weil die Erzählung an inneren Widersprüchen und Unwahrscheinlichkeiten leide, theils endlich, weil die synopt. Evangelien von dieser nach Joh. Pragmatismus so wichtigen Begebenheit nichts wissen. Wer das Evangelium des Joh. überhaupt für unecht hält, aus mythischer Tradition von einem Späteren ganz subjectiv componirt, kann diese Erzählung ganz schön finden, aber der schönste Mythus ist eben noch keine Geschichte. Auf diesem Standpuncte der Kritik muß eine Erzählung, welche die an sich undenkbare todtenerweckende Macht Jesu auf ihre Spitze zu treiben scheint, indem sie von der Erweckung der den Todesschlaf erst beginnenden Tochter des Jairus und

1) Die fortschreitende neuere Debatte hierüber s. in der Kürze dargestellt in Hase's Leben Jesu, 3te Aufl. S. 161 ff.

des Jünglings zu Nain, der eben begraben werden sollte, zu dem höchsten Wunder der Erweckung eines schon vier Tage lang Begrabenen aufsteigt, je schöner sie erzählt wäre, desto mehr sich und das ganze Evangelium als mythisch verdächtig machen.

Der Standpunct des Commentars gestattet nicht, in die allgemeineren Voraussetzungen jener negativen Kritik einzugehen. Wir setzen die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Ev. im Ganzen voraus, und können durchaus nicht gelten lassen, daß in der Geschichte Jesu das Wunder jede Erzählung schlechthin unhistorisch mache. So lange der Streit, ob das Wunder, nemlich das relative, historisch denkbar sey oder nicht, noch nicht entschieden ist, haben wir eben so viel wissenschaftliches Recht, die historische Möglichkeit des Wunders der Auferweckung des Lazarus zu behaupten, als die Gegner, sie zu leugnen. Spricht man von Stufen des Wunders, so scheinen mir diese zur Wirklichkeit desselben zu gehören, nicht zur Dichtung. Gerade in dem wirklichen Wunder grenzen Natürliches und Wunderbares mehr und weniger in einander. Nur das schlechthin absolute Wunder ist das Undenkbare und Unmögliche. Aber auch diese andere Grenze des historischen Wunders ist noch nicht bestimmt, und im Einzelnen oft unbestimmbar. So können wir uns in der Verhandlung mit der negativen Kritik nur darauf einlassen, erstlich die Erzählung von ihren inneren Widersprüchen und Unwahrscheinlichkeiten zu befreyen, sodann sie gegen das Schweigen der Synoptiker zu rechtfertigen.

1. Was das erste betrifft, so hat schon die Auslegung durch Nachweisung des Zusammenhanges und der inneren Uebereinstimmung die Scheinwidersprüche in der Erzählung beseitigt, zum Theil auch die inneren Unwahrscheinlichkeiten, z. B. das laute Gebet Christi. Im schlimmsten Falle hebt die Unvollkommenheit der Composition die Wahrheit der Geschichte nicht auf. Unerörtert ist noch die

Unwahrscheinlichkeit, welche Strauß zur Sprache bringt, daß die Juden V. 37. sich nur auf die Heilung des Blindgeborenen berufen, auf ein, wie Strauß sagt, heterogenes und unzureichendes Beyspiel, während ihnen doch in den Erweckungen der Tochter des Jairus und des Jünglings von Nain viel Gleichartigeres vorlag. Diese Galil. Todtenerweckungen waren vorangegangen, und konnten, wie die Synoptiker von beyden sagen, überall verbreitet, also auch wohl in der Hauptstadt bekannt geworden seyn. Wenn, wie Strauß meint, die wirklichen Juden vernünftiger Weise sich nur auf jene Fälle berufen konnten, so kann freylich die Berufung auf die Blindenheilung Kap. 9. nur erdichtet seyn von einem Manne, der von jenen Vorgängen nichts gewußt hat.

Aber wie unwahrscheinlich ist denn diese Berufung? Ist die Heilung eines Blindgeborenen mit der Erweckung eines Todten wirklich so heterogen? In beyden zeigt sich eine Macht über die Natur, welche das menschliche Maaß überschreitet. Ja, wenn, wie man sagt, bey den Juden die Erweckungen Scheintodter nicht gar selten waren, so muß ihnen das Wunder Kap. 9. als ein seltneres, höheres gegolten haben. In der That soll auch V. 37. weit mehr ein Schluß a majori, als ad majus seyn. Ob die Galiläischen Todtenerweckungen auch in der Hauptstadt bekannt waren, weiß man eben nicht. Gesetzt, sie waren bekannt, so war für die Juden V. 37. das Wunder Kap. 9. als das höhere auch das nähere.

Hat der Apostel die Erzählung geschrieben, so mußte dieser allerdings von jenen Galil. Vorgängen wissen. In diesem Falle aber ist die Berufung der Juden auf die Heilung Kap. 9. um so mehr als historisch anzusehen, da es dem Joh., wenn er jenen eben nur sein Wissen und seine Rede lieh, leicht genug war, die scheinbar entsprechendere Berufung auszudrücken. Hat aber ein Späterer das Evangelium und somit auch diese Erzählung erdichtet,

so konnte diesem die synoptische Tradition, wenigstens von der Erweckung der Tochter des Jairus nicht unbekannt seyn. Die Berufung darauf lag ihm dann nahe genug, wofern er nicht eben so dachte, wie die Juden V. 37., daß die Blindenheilung Kap. 9. das größere Werk sey. Läse man nun V. 37. die Berufung auf die Galil. Vorfälle, so möchte ich wetten, die negative Kritik würde nicht säumen zu sagen, die rein traditionelle Composition sey augenscheinlich.

2. Mehr auf sich hat das gänzliche Schweigen der Synoptiker über die Erweckung des Lazarus. Bey dem Einfluß, welchen Joh. dieser Begebenheit auf die Leidensgeschichte zuschreibt, auf den ersten Anblick ein sehr bedenkliches Schweigen! War die Erzählung den Synoptikern bekannt, warum schwiegen sie? War sie ihnen gänzlich unbekannt, wie ist dieß möglich?

Die ältere Apologetik setzte voraus, daß die Begebenheit den synopt. Evangelisten bekannt seyn mußte, theils weil wenigstens Matthäus ein Mitzeuge derselben war, theils weil eine im Zusammenhange der Leidensgeschichte so einflußreiche Thatsache in der evangelischen Tradition, woraus Markus und Lukas schöpften, nicht fehlen konnte. Unter dieser Voraussetzung versuchen Grotius, Herder, Schultheß[1]) und Olshausen die Auslassung aus der schonenden Rücksicht der Synoptiker auf den Lazarus selbst, wenn er noch lebte, als sie schrieben, war er schon todt, aus Rücksicht auf die überlebende Familie zu erklären. Allein die Gefahr, welche 12, 10. für den Lazarus bestand, war, als die Synoptiker schrieben, längst vorüber, und beruhte überhaupt nur auf einem vorübergehenden Einfall der Hierarchen. An eine Verfolgung der Familie dachte wohl Niemand. Dazu kommt, daß Markus und Lukas für ausländische Christen schrieben. Auch das Evange-

1) Die Gewißheit der Schrifterklär. erprobt an der Erzählung von der Wiederbelebung des Lazarus. S. 127 ff.

lium des Matthäus war, wenn auch ursprünglich für Palästinenser, doch in seiner späteren (jetzigen) Vollständigkeit für auswärtige Leser bestimmt. Aber gesetzt, alle drey hätten für Paläst. Gemeinden geschrieben, konnte aus ihren Evangelien Gefahr für Lazarus oder seine Familie entstehen? Die Jüdische Obrigkeit wird sich um Christliche Schriften der Art eben nicht bekümmert haben. Endlich, haben alle drey Synoptiker die Erzählung gekannt, so war sie in der Tradition verbreitet genug, dann aber vergebens, sie in den schriftlichen Evangelien zu verschweigen.

Wahrscheinlicher erklärt Meyer die Auslassung unter der angegebenen Voraussetzung aus dem Galiläischen Standpuncte der Synoptiker, wonach sie vorzugsweise nur Galil. Begebenheiten mittheilen. Allein eine hinreichende Erklärung ist auch dieß nicht, da die Leidensgeschichte, wozu die Erweckung des Lazarus, der Zeit und dem Pragmatismus nach, gehört, auch bey den Synoptikern über Galiläa hinausgeht.

Läßt sich die Auslassung der Erzählung unter der Voraussetzung der Bekanntschaft mit ihr in den synopt. Evv. auf keine Weise genügend erklären, so muß eben die Voraussetzung selbst aufgegeben werden. Sind die synopt. Evangelien aus der allmählig sich vervollständigenden, zuerst vielleicht bloß mündlichen, dann theilweise schriftlichen Evangelientradition entstanden, und ist auch das Evangelium des Matthäus in seiner jetzigen Gestalt kein Werk des Apostels Matthäus, so ist unbedenklich, die Auslassung aus der Unbekanntschaft zu erklären. Hätten die drey ersten Evangelisten irgend etwas von der bedeutenden Begebenheit gewußt, so würden wenigstens Matth. und Markus, welche die Salbung in Bethanien erzählen, eben in dieser Erzählung eine Andeutung davon gegeben haben. Aber auch die besonderen Verhältnisse der Salbung scheinen ihnen unbekannt gewesen zu seyn. Die Unbekanntschaft der

synoptischen Evangelientradition mit der Erweckung des Lazarus hat etwas Zufälliges; wenigstens fehlen zu einer sicheren Erklärung die Data. Gabler meint, die synopt. Tradition sey ursprünglich nur aus Galiläischen Sagen erwachsen, und rühre auch in der Leidensgeschichte von solchen Galiläischen Männern her, die bey dem Wunder der Erweckung des Lazarus nicht gegenwärtig waren, auch späterhin am Feste nichts von der Geschichte erfuhren. Dieß ist sehr wahrscheinlich, und allerdings liegt darin ein Erklärungsmoment. Aber man muß einen Schritt weiter gehen, um das Verhältniß sicherer zu erklären. Mir scheint nemlich, daß die synoptische Leidensgeschichte ursprünglich allein, und auf populäre Weise wenig pragmatisch erzählt wurde, daß sie mit dem Einzuge in Jerusalem anfing, und unbekannt mit der inneren und geheimen Geschichte des Synedriums und seiner Machinationen, nur die auffallendsten Scenen und Reden Jesu eben seit seinem Einzuge heraushob und zusammenstellte. Ganz anders Johannes, welcher nicht nur Zeuge des Wunders in Bethanien war, sondern auch mehr als irgend ein anderer seiner Mitjünger die geheime und innere Geschichte des Synedriums und seiner wachsenden Feindschaft gegen den Herrn kannte. Selbst, wenn die Erweckung des Lazarus nichts weiter bewirkt hätte, als den Entschluß des Synedriums, Jesum zu tödten, so würde Johannes, dem sehr daran lag, die Kampfesgeschichte Jesu mit der Jüdischen Welt recht ins Licht zu setzen, die in dieser Hinsicht so wichtige Erzählung nicht haben auslassen können. Als Wunder an sich und einzeln betrachtet, ohne Kenntniß der genaueren persönlichen Verhältnisse und Umstände verlor sich die Erzählung leicht unter der Menge der übrigen Wundererzählungen. Wir haben davon in den drey ersten Evv. eine zum Theil zufällige Auswahl. Während also auf diese Weise unsere Erzählung in die vulgäre Evangelientradition nicht aufgenommen wurde, konnte Johannes sie weder vergessen noch ver-

schweigen. Aber, sagt Weiße [1]), nicht sowohl das Schweigen der synopt. Evv., als vielmehr die Gesammtanschauung ihrer Leidensgeschichte straft diese Erzählung Lügen; von dem wiederholten früheren Aufenthalte Jesu in Jerusalem und der Umgegend, welchen diese Erzählung voraussetzt, wissen die Synoptiker nichts, eben so wenig von einem Verhältnisse Jesu zu den Juden, wie Joh. es im Zusammenhange mit der Erweckung des Lazarus darstellt. Indessen, fährt W. fort, obwohl ohne allen Halt an der synopt. Tradition, und noch dazu ohne innere Haltung und Wahrscheinlichkeit, ist die Erzählung doch kein eigentlicher Mythus. Dazu hat sie zu wenig idealen Gehalt, ja gar keinen, und zu viel geschichtlichen Grund und Boden. Historisches Factum ist die Familie, vielleicht auch der Wohnort, am Ende auch der Tod des Lazarus. Aber der Kern der ganzen Erzählung ist ein reines Mißverständniß, nemlich ein Gespräch Christi mit den Schwestern über die Auferstehung bey dem Tode des Bruders, in dem Johan. Schülerkreise mißverständlich zu einer Wundererzählung ausgebildet.

Man sieht, die negative Kritik kann bey einigem historischen Gewissen sich des geschichtlichen Grundes nicht ganz entschlagen. Aber die beliebigen Halbirungen in so ungeraden Zahlen, wo das Geschichtliche fast zu einem mathematischen Minimum herabgesetzt wird, befriedigen weder die objective Kritik noch den Glauben. Man kann zugeben, daß die pragmatische Reihe der Anfänge der Leidensgeschichte bey Joh. sich mit der synoptischen Erzählung zu einem objectiven geschichtlichen Ganzen unmittelbar nicht vereinigen läßt, aber die wahre Kritik soll eben vermitteln, nicht ohne Weiteres, was sich auf den ersten Anblick nicht fügt, beliebig verwerfen. Wer die synopt. Leidensgeschichte für unmittelbare objective Thatsache hält, ohne allen sub-

1) Die evangelische Geschichte. 2. S. 260 ff.

jectiven Einschlag, dem muß freylich die Joh. damit unvereinbar scheinen. Aber die Entstehungsgeschichte und Composition der synopt. Evv. giebt zu jener Voraussetzung durchaus kein Recht; vielmehr berechtigt sie, die Abweichungen der Joh. Relation als ergänzende und regulirende Momente anzuerkennen. Unbestreitbar gilt dieß von dem Ganzen der Leidensgeschichte, warum nicht in ihren Anfängen? Die Hypothese Weiße's von der Entstehung unserer Erzählung beruhet auf der Annahme eines die ganze evangelische Geschichte durchdringenden Processes der Verwandlung von Reden, Parabeln und dergleichen in Thatsachen, wozu man wohl durch eine sinnreiche Abstraction kommen kann, aber die ernste Forschung im Concreten führt nicht darauf. Für diese ist es rein undenkbar, daß ein so mittelmäßiger, zum Theil confuser Schriftsteller, wie Weiße den Joh. schildert, aus einer Sentenz und einem ohnehin nicht treu überlieferten Gespräche Christi eine Geschichte machen konnte, welche, wenn man das Wunder abrechnet, und die Incohärenzen nicht schlimmer nimmt, als recht ist, geschichtliche Hand und Fuß hat, wie wenige.

Mehr historischen Stoff und Grund als Weiße, giebt Gfrörer [1]) unserer Erzählung. Indem er den chronol. und pragmatischen Zusammenhang derselben im Allgemeinen anerkennt, will er sie wegen der bekannten klaffenden Wunden und Widersprüche nicht als reine Geschichte gelten lassen, aber eben so wenig als reine Dichtung. Die geschichtliche Wahrheit aber findet er getheilt zwischen der Galil. Erweckungsgeschichte des Jünglings zu Nain Luk. 7, 11 – 17. und unserer Erzählung. Nain sey, meint er, die corrumpirte Abbreviatur von Bethanien, der Jüngling, der Sohn der Witwe, unser Lazarus, den Jesus vom Scheintode erweckt habe; Joh. sey nicht selbst bey der Erweckung gegenwärtig gewesen, aber theils aus Erinnerung

1) Das Heiligth. und die Wahrheit. S. 311 ff.

an die Erzählung seiner Mitjünger, welche zugegen waren, theils aus der späteren Ephesinischen Sage von der Begebenheit, worin der Scheintodte zu einem viertägigen wirklichen Todten gemacht worden sey, habe er die Erzählung gebildet aus zwey verschiedenen Fäden zu Einem Zwirne. Auf diese Weise wäre das synoptische Schweigen über die Erweckung des Lazarus auf einmahl gebrochen, aber es kommt nur eine confuse Sage heraus; Joh. erzählt glaubwürdiger, als Lukas, aber der dichterische Einschlag verdunkelt wieder alle Glaubwürdigkeit. Die Combination ist sinnreich, aber die Willkühr derselben ohne Grenzen. Wenn die Kritik anfängt, das Verschiedenste zusammen zu dichten, hat sie sich selbst vernichtet.

Unmöglich kann die Kritik in solchen willkührlichen halben Bejahungen und Verneinungen stehen bleiben. Auf dem Wege, sich wieder mehr dem Objecte zuzuwenden, und ein objectives Regulativ für ihre Bejahungen und Verneinungen aufzusuchen, treffen wir sie bey Alex. Schweizer [1]). Dieser erklärt die Erweckung des Lazarus für ein echt Johanneisches, also faktisches Wunder, aber eben deßhalb will er es nur für ein relatives in seinem Sinne gelten lassen. Aus dem Schweigen der Synoptiker, meint er, folge nur, was auch Joh. selbst zu verstehen gebe, V. 46. 47., daß das Ereigniß kein so ungeheures, auch in Galiläa verbreitetes Aufsehen gemacht habe, wie man in der neueren Zeit anzunehmen gewohnt sey. Das Wunder selbst sey nicht das Wiedererstehen des, wie sich zeige, nur zurückgetretenen Lebens an sich, sondern das Zusammentreffen mit der Zuversicht Christi und der Oeffnung des Grabes, welches als Felsengruft das Leben wieder herausgeben konnte, oder, wie es heißt, das Wunder des gerechtfertigten Gottvertrauens. Je mehr man von dem objectiv in der Erzählung selbst liegenden Vertrauen Jesu ausgehe, wie es in gedrückter äußerer Si-

1) Das Evangelium des Joh. S. 153 ff.

tuation sich näher bestimmte, und durch die Nachricht von Lazarus Krankheit und Tod vollends seinen Gegenstand fand, desto mehr verschwinden vor einer solchen Gesammtauffassung die kleineren Schwierigkeiten V. 6. 11. u. s. w.

Gewiß ist die Erzählung richtig nur aus dem ganzen objectiven Zusammenhange der Verhältnisse Jesu zu verstehen, und unstreitig erscheint die Wunderthat des Herrn hier vorzugsweise wie gerechtfertigtes Gottvertrauen. Aber wenn das Wunder nichts weiter war, als das Vertrauen Jesu dazu, daß Lazarus scheintodt sey und von selbst wieder aufleben werde, so ist es eben kein Wunder mehr im Sinne der Erzählung, auch kein relatives, im Unterschiede von dem ungewöhnlichen Zusammentreffen rein natürlicher Momente, und wir stehen wieder auf dem Punct der älteren rationalistischen Wundererklärung, welche die historische Wahrheit der Erzählung bis auf das Wunder anerkennt. Hier kehrt dann die Frage wieder, ob das biblische Wunder überhaupt historisch denkbar sey oder nicht? Wer diese zu bejahen vermag, bekommt durch den neueren kritischen Proceß am Ende wieder das Recht, die Joh. Erzählung bey aller Undeutlichkeit einzelner Momente im Ganzen für durchaus glaubwürdig zu halten.

XI, 47 — 57.

Berathung und Beschluß des Synedriums, Jesum zu tödten. Flucht Jesu in die Gegend von Ephraim.

V. 47. 48. Unmittelbar durch die Anzeige V. 46. veranlaßt, versammelt sich das Synedrium. Aber nicht das Wunder selbst, sondern der seit demselben von Neuem wachsende Beyfall im Volke V. 48. schreckt und drängt den hohen Rath zu entscheidenden Maaßregeln.

Die Berathung fängt mit der Rathlosigkeit an: *τί ποιοῦμεν ὅτι*[1]) —, aber zugleich mit der entschiedenen Vor-

1) Ueber dieß ὅτι, anlangend, in Betreff, s. zu 2, 18.

aussetzung, daß Jesus ausgemacht ein πλάνος sey. Seine vielen Wunder regen das Volk immer mehr auf. Um so gefährlicher mußte ihnen der Volksverführer erscheinen; also kam alles darauf an, ihn zu unterdrücken. Aber, anstatt den vermeintlichen Widerspruch Christi gegen Moses und das Gesetz geltend zu machen, wie man nach der bisherigen Darstellung erwarten sollte, haben sie politisches Bedenken in ihrem theokratischen Eifer; statt des Zornes Gottes fürchten sie die Rache der Römer. Ihr politisches Bedenken lautet vollständiger gedacht V. 48. so: Lassen wir ihn so gehen, diesen Menschen, wie bisher, unterdrücken wir ihn nicht ernstlich, so werden am Ende noch Alle an ihn glauben. Man wird ihn zum Könige Israels ausrufen. Den offenen Aufruhr zu strafen, werden die Römer kommen, und den heiligen Ort und das Volk verderben und zerstören. — Was verstehen sie unter dem τόπος? Nach Einigen den Tempel, nach Andern die heilige Stadt, noch nach Andern das Jüdische Land. Man sagt, wenn der Tempel gemeint wäre, so würde das demonstrative Pronomen nicht fehlen dürfen, vielleicht auch nach Analogie von AG. 6, 13. 14. ἅγιος nicht. Aber 2 Makk. 5, 19. steht ἀλλ' οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ Κύριος ἐξελέξατο, wo offenbar der Tempel gemeint ist. Freylich wird hier vorher vom Tempel die Rede, aber auch von der Stadt. Diese wird jedoch ἡ πόλις genannt, der Tempel regelmäßig ὁ τόπος. Ich wünschte, daß sich durch unzweydeutige Stellen beweisen ließe, τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος entspräche unsrer Formel: Land und Leute. Daß ὁ τόπος an sich das Land heißen könne, ist gewiß; aber die Formel ὁ τόπος καὶ τὸ ἔθνος finde ich nirgends in diesem Sinne. Viele finden es gerathener, mit Cyrill τόπος von der Stadt (τὴν πόλιν ἡμῶν), der heiligen, als dem Mittelpuncte des Volkes, zu verstehen, aber es giebt keine sichere Stelle dafür. Und so glaube ich, daß 2 Makk. 5, 19.

gerade wegen der Zusammenstellung von ὁ τόπος und τὸ ἔθνος für die erstere Auslegung hinlänglich entscheidet. In der Meinung des Synedriums war der Tempel recht eigentlich der Mittelpunct des Volkes. Αἴρειν kann auf eine zweyfache Weise erklärt werden. Entweder man nimmt es in der Bedeutung von Wegnehmen, Entreißen, oder in der Bedeutung von Vertilgen, Zerstören [1]). Im ersteren Falle wäre ἡμῶν wie Luk. 6, 29. Mark. 2, 21. (vergl. Joh. 10, 18., wo statt des Genitivs ἀπὸ mit dem Genitiv gesetzt ist,) der Genitiv der Trennung. Dann aber wäre natürlicher, unter τόπος die Stadt zu verstehen, und die Furcht der Hierarchen wäre, die Römer möchten ihnen Stadt und Volk entreißen, und so ihre Macht gänzlich aufheben. Im letzteren Falle ist, da αἴρειν eben so gut von der Zerstörung der Dinge als der Menschen gebraucht wird, nicht nöthig, ein Zeugma anzunehmen. Die Synedristen fürchten die zerstörende Rache der Römer für ihren Tempel und ihr Volk. Diese Erklärung scheint den historischen Verhältnissen angemessener zu seyn.

Wie aber? War dieß politische Bedenken wirklich ihr Ernst? Konnte es nur ihr Ernst seyn? Nimmermehr, sagt die neuere negative Kritik [2]), es ist erdichtet. Jesus, sagt man, hatte bisher in keiner Art eine politische Tendenz verrathen; alle bisherigen Klagen und Verfolgungen bezogen sich nur auf seinen Widerspruch gegen das Gesetz und die Satzung. Kap. 19, 12. und Luk. 23, 2. klagen ihn zwar die Juden vor Pilatus der Rebellion gegen den Kaiser an, aber dieß war nur eine Fiction, und nach Joh. nur das letzte Mittel, um ihren Willen gegen den Röm. Landpfleger durchzusetzen. Ihre ursprüngliche Anklage vor dem Synedrium lautet nach allen vier Relationen ganz anders. — Ganz recht! Johannes kann nicht gemeint haben, daß

1) Euthymius erklärt ἀροῦσιν durch ἀπολέσουσι. Auch ἐξολοθρεύω nimmt er als synonym.

2) S. Strauß L. J. Bd. 2. S. 404 f. Weiße a. a. O. 1. S. 443 f.

das politische Bedenken des Synedriums in dem Wirken Jesu irgend wahren Grund hatte. Auch schreibt ihm das Synedrium gar keine politische Tendenz zu. Aber die vermeintliche politische Gefahr, soll auch nach Joh. nicht der Grund und Anfang des Processes seyn, sondern nur ein Motiv in der Debatte, um auch diejenigen, welche nicht das Aeußerste wagen wollten, unter der gemeinsamen Voraussetzung, daß Jesus nach dem Gesetz ein Volksverführer sey, dazu zu bringen. Aehnlich gebrauchen die Juden späterhin dieß Motiv bey Pilatus. Wie die Verhältnisse lagen, war die Gefahr nicht ohne Schein. Machte das anhängende Volk Jesum zum Könige, in der Hoffnung auf politische Befreyung, gleichviel ob er dieser Hoffnung entsprechen wollte oder nicht, so wäre im Falle des Gelingens dem Synedrium nichts erwünschter gewesen, als dieß. Aber bey ihrem Widerwillen gegen die Person Jesu und bey der Ueberzeugung, daß Jesus selbst dazu unfähig und unwillig sey, vgl. Matth. 22, 15 ff., konnten die Archonten kaum etwas anderes erwarten, als Mißlingen jedes Versuchs der Art. Mißlungene Empörung aber, so räsonnirten sie ganz richtig, müßte zum völligen Untergang des Volkes führen.

Unter diesem Gesichtspuncte rechtfertigt sich die Johan. Darstellung um so mehr als historisch, da nach dem bisherigen Pragmatismus des Evangeliums nichts weniger, als eine solche Wendung zu erwarten ist. Nur durch die Thatsache selbst konnte Johannes darauf kommen. Er erzählt die Berathung nicht vollständig, sondern nur die Hauptmomente und das Resultat.

V. 49. 50. Wahrscheinlich nach einigem Hin- und Herreden über die zu ergreifende Maaßregel, da man zu keinem entscheidenden Entschluß kommen konnte, Aengstlichere das Volk fürchteten, Mildere, Gemäßigtere, wie Nikodemus, zur Mäßigung riethen, trat Kaiphas, als damahliger Hoherpriester Vorsitzer des Synedriums, auf und redete zornig: Ihr wisset nichts. (Ihr seyd unverständig,

warum bedenkt Ihr Euch?) Auch überlegt Ihr nicht, daß uns frommt, daß Ein Mensch sterbe für das Volk, und nicht das ganze Volk zu Grunde gehe.

Da aus Josephus Archäol. 18, 2. 2. und 4. 3. deutlich hervorgeht, daß Kaiphas das hohepriesterliche Amt zehn Jahre hintereinander von 25–36. aer. D. verwaltete, also während der ganzen Lehrzeit Jesu, so kann Johannes, wenn er dieß wußte, mit ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου V. 49. 51. 18, 13. nicht gemeint haben, das hohepriesterliche Amt habe damahls jährlich unter Hannas und Kaiphas gewechselt. Bey der sonstigen Kenntniß des Verf. von den Jüdischen Dingen ist ein solcher Irrthum bey ihm nicht zu vermuthen. Johannes versteht unter τ. ἐνιαυτ. ἐκείν. das Todesjahr des Erlösers, und macht für seine Griech. Leser, denen nichts daran lag, zu wissen, ob Kaiphas das Amt nach Recht und Regel und wie lange er es bekleidete, zum Verständniß dieser und der ganzen folgenden Erzählung die Bemerkung, daß Kaiphas gerade in dem denkwürdigen Jahre als Hoherpriester an der Spitze des Synedriums stand. Statt διαλογ. liest Lachm. nach AB DL und Origenes λογίζεσθε. Joh. gebraucht weder das eine noch das andere Wort weiter. Da der Sinn derselbe bleibt, so kann man nur die älteste Lesart λογίζ. vorziehen. In den synopt. Evangelien ist διαλογίζεσθαι das gewöhnlichere. Ob man es deßhalb auch hier schrieb? — Ueber συμφ. ἵνα — καὶ μή, vgl. Matth. 5, 29. 30. [1]). Es ist keine Vergleichungsformel, sondern es wird darin nur das schlechthin Nützliche ἵνα — mit seiner negativen Consequenz καὶ μὴ ausgedrückt. — Der Grundsatz der Weltklugheit, den K. gebraucht, war im Alterthume nicht unbekannt [2]). Im Munde der heiligen Liebe, des freyen

1) S. Winers Gramm. 313.

2) S. Wetstein zu d. St.

Martyrthums hat derselbe volle Wahrheit, aber im Munde der politischen Tyranney ist er der Ausdruck der größten Ungerechtigkeit.

V. 51. 52. Die Schwierigkeit und Seltsamkeit dieser Johanneischen Bemerkung kann kein Grund seyn, diese beyden Verse für unecht, für den Zusatz einer späteren Hand, vielleicht eines Schülers des Johannes zu erklären. Die Bemerkung ist ganz in der pragmatischen Art des Johannes (vergl. 2, 21. 22. 7, 39.).

Der blutige Rath des Kaiphas entschied über den Tod des Herrn. Indem Johannes dieses erwog, zugleich aber auch die seligen Folgen jenes Todes für das Heil des Volkes, ja der ganzen Welt überdachte, und so das merkwürdige Zusammentreffen gewahr wurde zwischen dem gleichsam durch den Herrn selbst geheiligten Ausdruck von dem Wesen und Zwecke seines Todes (vergl. Matth. 26, 28. Mark. 14, 24. Luk. 22, 20.) und zwischen den Worten jenes blutigen Rathes, schien es ihm, als gewönne des Hohenpriesters Ausspruch einen höheren Sinn, und als sey, wie einst durch Gottes Willen Bileams Fluch in seinem Munde sich in Segen verwandelt hatte, so hier durch Gottes gnädige Fügung das verderbliche Wort des Kaiphas zu einer Weissagung geworden von dem durch den Tod des Herrn der Welt erworbenen Heile. Das Wort des Hohenpriesters, will Joh. sagen, in welchem Sinne und Umfange ist es wahr geworden und in Erfüllung gegangen! Nicht bloß zum Besten des Jüdischen Volkes (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους), sondern auch, wie die tägliche Erfahrung lehrt, um die in aller Welt und unter allen Völkern zerstreueten Kinder Gottes, d. h. alle göttlich Empfänglichen (vergl. 8, 47.) zu Einer Gemeinschaft zu versammeln (vergl. 10, 16.), sollte Christus sterben. In diesem Sinne aber konnte Kaiphas, der an sich ungöttliche, jenes bedeutungsvolle Wort nicht aus sich selber re-

den, sondern eben als damahliger Hoherprieſter [1]) (*ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*) hat er es wie aus göttlichem Antriebe, ihm ſelber unbewußt [2]), geweiſſagt. — Das Auffallende und Schwierige hierin verſchwindet, wenn man erwägt, daß Joh. nach der Denkweiſe der Zeit im göttlichen Worte und Thun das Unmittelbare vom Mittelbaren, das Bewußte und Unbewußte überhaupt nicht unterſchied; ferner nach der Theorie von der Bath Kol [3]), dem Echo, der secundaria vox, überhaupt der allegoriſchen Auslegungsweiſe der Zeit, in die doppelſinnigen Worte des Kaiphas gleichſam das abſolute Gotteswort als *ὑπόνοια* hineinlegte, aber bewußten und unbewußten Sinn nicht unterſcheidend, die ſo gewonnene Weiſſagung des Kaiphas, des damahligen Hauptes der Feinde Jeſu, nicht anders zu erklären vermochte, als aus der populären im A. T. begünſtigten Vorſtellungsweiſe der Zeit [4]), daß dem hohenprieſterlichen Amte, als ſolchem, die Gabe der Weiſſagung eigenthümlich beywohne, unabhängig von der Würdigkeit, ja dem Bewußtſeyn der Perſon.

---

1) Euthymius: *οὐχ ὡς ἄξιος, — — οὐ δι᾽ οἰκείαν ἀρετήν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα.*

2) Ueber das unbewußte Weiſſagen, wovon das A. T. ſelbſt nichts weiß, wohl aber die Rabbinen, ſ. Wetſtein und Schöttgen zu d. St. Schemoth R. 1. heißt es: vaticinata est filia Pharaonis et nesciebat, quid vaticinaretur. Ialcut Rubeni f. 146. Ecce quid loquatur Balak (magus et propheta Iudaeis visus) Num. 21, 6.: vaticinatus est et nescit, quid vaticinetur.

3) S. zu 12, 28 ff.

4) Man ſ. Exod. 4, 15. Num. 27, 19 ff. Deut. 17, 12. Joſephus Archäol. 6, 6. 3. heißt es von Saulus: *κελεύει τὸν ἀρχιερέα λαβόντα τὴν ἀρχιερατικὴν στολὴν* (Urim und Thummim), *προφητεύειν αὐτῷ περὶ τῶν μελλόντων.* 1 Sam. 22, 10. 23, 6. 9. 2 Sam. 2, 1. 5, 19. 21, 1. Geiſtiger ſagt Philo: *ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἱερεὺς εὐθύς ἐστι προφήτης, οὐ γένει μᾶλλον ἢ ἀρετῇ παρεληλυθὼς ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θεραπείαν.* De creatione principum oder de justitia, Opp. ed. Mangey Tom. II. p. 367. Ausdrückliche Belege für jene Vorſtellungsweiſe ſind dieß nicht, aber die Stellen berechtigen zu der Vermuthung, daß die Juden mit dem hohenprieſterlichen Amte die unbewußte Weiſſagung verbunden dachten. Vgl. die Anmerk. v. Grot. zu d. St.

Daß durch diese Stelle eben so wenig die mißverstandene Lehre von der Amtsgnade der Geistlichen [1]), als die Lehre von der Infallibilität des römischen Papstes irgendwie begründet werden könne, leuchtet von selbst ein. Da die Unterscheidung zwischen bewußter und unbewußter Weissagung, wozu wir uns jetzt für verpflichtet halten, mehr dem Gebiete der wissenschaftlichen Auslegung, als dem Gebiete des Glaubens angehört, so ist jeder Versuch, durch eine andere Auslegung den Worten, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, einen besseren, oder, wie man meint, unsrem jetzigen Christlichen Denken mehr entsprechenden Sinn abzugewinnen, eben so unnöthig, als vergeblich. Lightfoot und einige andere legen einen besonderen Nachdruck auf das τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, und, die Weissagung des Kaiphas für eine wirkliche haltend, sagen sie, die Ausgiessung des heiligen Geistes in jenem Jahre sey so überreich gewesen, daß auch dem Jüdischen Hohenpriester einiges davon zu Theil geworden sey. Aber schon Vitringa hat diese seltsame Reactionsexegese aus Joh. 7, 39. glücklich widerlegt [2]). Andere, ὅτι als Causalpartikel nehmend, leiten die Weissagung des Hohenpriesters her aus der wunderbaren Kraft des an außerordentlichen Ereignissen überreichen Todesjahres Jesu [3]). Andere nehmen dem Worte προφητεύειν seine gewöhnliche Bedeutung. Noch Andere suchen sich durch veränderte Interpunction zu helfen, indem sie hinter ἐκείνου ein Punctum setzen und den Sinn so angeben: Kaiphas sagte es (V. 50.) nicht, wie er nemlich selbst behauptete, bloß aus sich, sondern von Amtswegen. Er weissagte aber (füge Johannes hinzu) gewissermaßen u. s. w. [4]). Gezwungen,

1) Vgl. Scharbau de Caipha ejusque vaticinio. Lub. 1715. p. 22.

2) Observatt. sacrae Vol. II. lib. VI. cap. 13.

3) S. Lampe zu d. St.

4) So Paulus in s. Comment. zu d. St. und Heumann.

wie sie sind, bedürfen diese Auslegungen keiner weiteren Widerlegung. — Kuinöl behauptet, ἐπροφήτευσεν sey hier κατὰ τὸ φαινόμενον zu verstehen, auch ὅτι durch denn zu übersetzen. Das letztere behauptet nur Lampe. Die Vulg. hat quia. Allein natürlicher ist, ὅτι als Objectsatzpartikel zu nehmen. Das ἀλλὰ V. 51. schreitet zu stark ein, als daß τοῦτο als Object zu εἶπεν und ἐπροφήτευσεν zugleich bezogen werden könnte. Dazu kommt, daß nach Joh. das hohepriesterliche Amt der Grund der Weissagung ist, nicht die folgende factische Erfüllung des Geweissagten. Was aber das προφ. κατὰ τὸ φαινόμενον betrifft, so darf nicht übersehen werden, daß zwar nicht wir, wohl aber Joh. nach der Vorstellung seiner Zeit ein Recht hatte, den Ausspruch des Kaiphas unmittelbar für eine wirkliche Weissagung zu halten.

V. 53. Da die Meinung des Kaiphas durchging, so berathschlagte man weiter, wie man den Zweck erreichen möchte, Jesum zu tödten. Dieß ist der Sinn. Aber ἵνα ist eben so wenig nach συμβουλεύσασθαι, als nach irgend einem andern Verbum so viel als πῶς, sondern es bezeichnet den Zweck, dessen Erreichung Gegenstand der Berathschlagung war, vergl. 12, 10. Matth. 26, 4. Mark. 14, 1. Luk. 22, 2.

V. 54. Ephraim, wohin sich Jesus, von dem Beschluß des Synedriums vielleicht durch heimliche Freunde benachrichtigt, mit seinen Jüngern zurückzog, ist, wie nach Lightfoots Untersuchungen [1]) allgemein angenommen wird, ein nördlich von Jerusalem einige Meilen entferntes, nahe an der Jüdischen Wüste bey Bethel [2]) liegendes Städtchen.

V. 55–57. Es war gewöhnlich, daß diejenigen, welche irgendwie Levitisch unrein waren, noch vor dem Pascha nach Jerusalem hinaufgingen, um sich daselbst für die Festfeyer

1) S. Disquis. chorographica in Joan. cap. VII. n. 1. Vergl. Winers Realwörterb. Bd. I. S. 292.
2) S. Joseph. de B. J. 4, 9. 9.

zu reinigen durch Lustrationen und Opfer, vergl. 4 Mos. 9, 10. 2 Chronik. 30, 17 f. [1]). Die Suchenden und Fragenden V. 56. können wohl nicht gut aus der Gegend von Ephraim gewesen seyn, wie Grotius meinte, diese würden eben Jesum nicht gesucht haben. Richtiger bezieht man ἐκ τῆς χώρας ohne Pronomen auf die Jüdische Landschaft im Gegensatz gegen die Stadt. — Es scheint, daß das Synedrium gleich nach dem Beschlusse, Jesum zu tödten, den Befehl V. 57. gegeben hatte. Eben dieß veranlaßt die Frage der Leute unter einander im Tempel V. 56. Vielleicht, daß Jesus sonst vor dem Feste in Jerusalem zu seyn pflegte. Da sie ihn nicht finden, fragen sie einander, mehr aus Neugier und auf den Ausgang der Sache gespannt, als aus böser Absicht: Was dünket Euch, daß er nicht kommen wird auf das Fest? Nicht in zwey Fragen ist der Satz aufzulösen, sondern ὅτι ist das in der Frage oft vorkommende ὅτι der näheren Bestimmung oder Beziehung des δοκεῖ. Da das Fest noch bevorstand und Jesus noch kommen konnte, wie er denn wirklich kam, so ist die Fassung des Conjunct. Aoriſt de re incerti temporis — sed brevi temporis momento agenda [2]) allein richtig. Das verstärkende οὐ μὴ steht sowohl in Fragen mit bejahender als auch verneinender Antwort. Von der ersteren Art ist 18, 11. ein Beyspiel. Aber hier in dem abhängigen Satze, wo die eigentliche Frage τί δοκεῖ ὑμῖν ist, wodurch der Satz ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ in Frage gestellt wird, liegt in οὐ μὴ die Verneinung des Kommens. In Beziehung auf V. 57. mußte es überwiegend wahrscheinlich seyn, daß er nicht kam. Statt δὲ καὶ V. 57. hat Lachm. bloß δέ. ABKL, Origen. und mehrere Minuskeln lassen καὶ aus. Nur D hat es. Man könnte es

1) S. Lampe zu d. St.

2) S. Hermann Sophocl. Oedip. Col. 853. p. 186. Conjunctivo aor. locus est aut in eo, quod jam actum est (Sophocl. Philoct. 416.), aut in re incerti temporis sed semel vel brevi temporis momento agenda.

ausgelassen haben, weil es in diesem Zusammenhange nicht schicklich schien. De Wette bemerkt richtig, wenn es unecht ist, schließt sich der Satz eben nur als Erläuterung zu V. 56. an. Ist es echt, so ist das Verhältniß dieses, daß man wegen des V. 53. gefaßten Beschlusses des Synedriums glaubte, er werde nicht kommen, zumahl da die Hohenpriester und Pharisäer auch den Befehl gegeben hatten u. s. w. Aber wußte das Volk von jenem Beschlusse? Läßt sich dieß nicht annehmen, so ist die Lachm. Lesart vorzuziehen.

XII, 1 — 11.

Die Salbung Jesu in Bethanien.

Zufolge derselben Regel, welche Jesus 11, 9. 10. aufgestellt hat, geht er trotz der Gefahr zum Feste nach Jerusalem.

Nach der Erzählung 11, 1 ff. ist die Einkehr in Bethanien und seine festliche Bewirthung daselbst natürlich.

V. 1. Die bey späteren Schriftstellern häufige chronol. Formel: *Πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα*, statt *ἓξ ἡμέραις πρὸ τοῦ π.* vergl. Amos 1, 1. 4, 7. 2 Makk. 15, 36. *πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαϊκῆς ἡμέρας*, Joseph. Archäol. 15, 14. Aelian Hist. Anim. 11, 19., ist von Winer[1]) hinreichend erklärt worden.

Die Rechnung der 6 Tage vor Ostern ist verschieden, je nachdem man die termini a quo und ad quem verschieden bestimmt[2]). So viel ist klar, Johannes meint als terminus ad quem rückwärts den Tag der Ankunft Jesu in Bethanien. Diesen aber rechnet er zu den sechs Tagen mit. Versteht er nun unter dem terminus a quo den ersten Paschatag im strengen Sinn, den, an welchem man das Paschalamm aß, also vom 14ten Nisan Abends bis

1) Gramm. S. 513.

2) S. die Litteratur des Streits hierüber in Hase's Leben Jesu, 3te Aufl. §. 104.

zum 15ten Abends, und rechnet er diesen zu den sechs Tagen nicht mit, so ist der sechste Tag vor dem Pascha der 9te Nisan [1]). Wenn nach unsren Wochentagen der erste Paschatag mit Donnerstag Abend anfing, so kam Jesus nach Bethanien zwischen Freytag Abend und Sonnabend Abend, also gerade an einem Sabbat [2]). — Grotius sagt aber, Jesus müsse prosabbato nach Bethanien gekommen seyn, neque enim sabbato tantum itineris fecisset. Er nimmt an, daß Jesus an einem Freytage, etwa gegen Abend, also am 8ten Nisan nach Bethanien gekommen sey. Ob aber Jesus den Sabbatweg wohl streng gehalten hat? Möglich, daß er ihn streng hielt. Aber mußte er gerade am 9ten Nisan von Ephraim kommen, welches freylich von Bethanien mehr als einen Sabbatweg entfernt gewesen zu seyn scheint? Auch Schneckenburger [3]) nimmt an, daß Jesus am 8ten Nisan nach Bethanien kam; er rechnet aber als terminus a quo den 14ten Nisan (d. h. v. 13ten Abends bis zum 14ten Abends,), den er ausschließt von den sechs Tagen, und stellt als Schema der sechs Tage folgendes auf: 13 Nisan (vom 12ten Abends bis zum 13ten Abends, erster Tag der süßen Brote — 10ten Nisan (von dem Abend des 9ten bis Abend des 10ten) Einzug in Jerusalem, 9ten Nisan (Abends des 8ten bis Abend d. 9ten) Gastmahl in Bethanien, 8ten Nisan Ankunft in Bethanien. Allein ich zweifle, daß der 13te Nisan schon als erster Tag der süßen Brote angesehen werden kann. Erst am 14ten Nisan von 9 Uhr Morgens [4]) an hatte man sich des gesäuerten Brotes zu enthalten. Wenn der erste eigentliche Paschatag nach Schneckenburger selbst der 15te

---

1) So auch Theophylakt.
2) So Lightfoot in seinem chronol. Schema zu V. 2.
3) Chronologie der Leidenswoche in den Beiträgen zur Einleit. S. 14.
4) So Ideler Lehrbuch d. Chronol. S. 215. Anmerk. Nach Reland Antiqq. sacrae ed. Vogel p. 265. a meridie 14 Nis. (ita definierunt Sapientes).

Nisan ist, so kann, wenn dieser Tag der terminus a quo ist, der nicht mitgerechnet werden darf, sechs Tage vor Ostern nur der 9te Nisan seyn.

V. 2. Da die Martha nach ihrer Art aufwartet, so scheint es, als sey das Mahl zu Ehren des Herrn im Hause des Lazarus gehalten worden. Matthäus und Markus aber, die uns offenbar dieselbige Geschichte erzählen [1]), nur als später geschehen, worin sie aber Unrecht haben, sagen (Matth. 26, 6. Mark. 14, 3.), sie sey im Hause Simons des Aussätzigen vorgefallen. War dieser Simon vielleicht ein Verwandter des Lazarus? Oder verwechseln die beyden Evangelisten diese Geschichte wenigstens im Anfange mit einer früheren ähnlichen im Hause eines Pharisäers Simon, von der uns Lukas erzählt K. 7, 36–50. [2])? Da Matthäus und Markus die Erzählung aus der zwey-

1) Lightfoot, Wolf u. a. halten die Geschichte im Matthäus und Markus für eine ganz andere. Aber die innere und äußere Aehnlichkeit ist zu groß, und die Differenz zu gering, und vom Standpuncte der heutigen Kritik leicht zu lösen.

2) Schleiermacher hält in seinem kritischen Versuch über den Lukas S. 110-114. die von Lukas Kap. 7, 36 ff. erzählte Geschichte für eine und dieselbige auch mit der Johanneischen. Es sey dieß, sagt Schleiermacher, eins der merkwürdigsten und lehrreichsten Beyspiele von der Art, wie wirklich bey Johannes Berichtigungen der andern Evangelisten vorkommen. Joh. scheine die Erzählung des Lukas und die des Matthäus und Markus vor sich gehabt zu haben. Indem er sie aber nur berichtigen wolle, habe er auch keine Ursache, die Rede Christi an die Pharisäer anzuführen; er vertheidige nur die andern Jünger, daß sie an dem Judas nicht Theil genommen, und die Frau, daß sie keine Sünderinn im gemeinen Sinne des Wortes gewesen. — Allein mir fehlt alle Spur einer berichtigenden Form in der Erzählung des Johannes. Worauf es dabey ankam, das Verhältniß der Erzählung des Lukas zu der des Matthäus und Markus irgendwie anzudeuten, darüber sagt Johannes keine Sylbe. Um einigermaßen die Identität seiner Erzählung mit den beyden andern zu bezeichnen, hätte er doch wenigstens des Simon erwähnen müssen. Ueberhaupt aber ist die Verschiedenheit in den einzelnen Zügen zwischen Lukas und Johannes, besonders am Schlusse so groß, und das Wort ἁμαρτωλὸς Luk. 7, 37. so widerspenstig, daß man sich schwerlich länger als auf einen Augenblick mit dieser Ansicht befreunden kann.

ten, dritten Hand zu haben scheinen, Johannes aber vollständiger und genauer erzählt, und es immer höchst unwahrscheinlich ist, daß Martha, wenn auch in einem vielleicht verwandten doch fremden Hause aufwartete, so ziehe ich die letztere Vermuthung vor. Daß Lazarus (ὁ τεθνηκώς, was Lachm., weil Bac es auslassen, in Klammern setzt) als einer der Tischgenossen besonders erwähnt wird (τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ, Griesbach und Lachm. statt der recepta συνανακ.), hat etwas Auffallendes. Soll darin liegen, daß Lazarus selber Gast, also das Gastmahl in einem andern Hause war? So meint Olshausen. Aber das Gastseyn liegt nicht im ἀνακεῖσθαι. Ist das Mahl wirklich im Hause des Lazarus, worauf doch das διακονεῖν der Martha bestimmt hinzudeuten scheint, so kann darin nur eine bewährende Beziehung auf die Erweckung des Lazarus liegen. Dieser erscheint wieder im vollen Genuß der Gesundheit.

V. 3. Maria ehrt den Gastfreund durch ungewöhnliche Zeichen liebevoller Verehrung. Das Gewöhnliche war, dem Gastfreunde die Füße zu waschen, aber das Abtrocknen mit den Haaren galt als ein Zeichen besonderer Verehrung, vergl. Luk. 7, 44. Man salbte dem Gastfreunde das Haupt, aber das Salben der Füße galt als etwas ganz Besonderes, vergl. Luk. 7, 46. [1]). Maria nimmt zum Salben eine Menge des kostbarsten Nardenöles. Bolten fand eine λίτρα (ein Gewicht von 12 Unzen) auch zu viel, wie die Jünger, aber aus philologischem Interesse; der Griech. Uebersetzer des Aram. Originals habe, meinte er, מאנא (Gefäß

1) Ueber die antike Sitte des Salbens bey den Mahlzeiten überhaupt vergl. Stuckius Antiquitates convivales lib. 3. c. 15., und was die Sitte unter den Juden insbesondere betrifft, Lightfoot zu unsr. St. zu Matth. 26, 7. und Mark. 14, 3. Bey den Juden galt das Salben des Hauptes und der Füße der Gastfreunde als ein Zeichen großer Verehrung. Nach Athenäus 12, 78. p. 553. war das Salben der Füße durch Jungfrauen bey den Athenern τῶν τρυφώντων.

ἀλάβαστρον μύρου Matth. 26, 6. Mark. 14, 3.) mit נרא (Pfund) verwechſelt. Längſt aber hat man eingeſehen, wie grundlos und unnöthig dieſe Hypotheſe iſt [1]). Viel muß es geweſen ſeyn, was Maria verbrauchte, ſonſt konnten die Jünger nicht von einer Verſchwendung und Judas nicht von dem Verkaufe zu 300 Denarien ſprechen. — Aus der Stellung der Adjective νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ſieht man, daß πιστικὴ den ſubſtantiviſchen Begriff der Narde ſelbſt beſtimmt als eine beſondere Art, wozu πολύτιμος das Beywort iſt. Was aber die νάρδος πιστικὴ betrifft, ſo ſcheint mir auch nach der gründlichen Unterſuchung darüber von Dr. Fritzſche zu Mark. 14, 3. noch nicht möglich, mit Sicherheit zu beſtimmen, was damit gemeint iſt.

Man ſollte glauben, die alten Ausleger müßten etwas Genaueres darüber wiſſen. Euthymius, Theophylakt, tragen die damahls gangbar gewordene Erklärung vor, daß πιστικὴ ſo viel ſey, als echt, unverfälſcht. Euthymius ſagt zu Mark. 14, 3.: πιστικὴν καλῶν, ὡς ἔοικε, τὴν ἄκρατον καὶ ναπεπιστευμένην εἰς καθαρότητα, ἢ καὶ προσηγορία τις ἦν τοῦτο μύρου. Aber was für eine προσηγορία? Eben ſo zu unſrer Stelle. Auf gleiche Weiſe Theophylakt zu Mark. 14, 3.: πιστικὴν δὲ νάρδον νοεῖ ἤτοι εἶδος νάρδου οὕτω λεγόμενον πιστική, ἢ τὴν ἄδολον νάρδον καὶ μετὰ πίστεως κατασκευασθεῖσαν. Bey unſrer Johan. Erzählung knüpft Theophylakt an die letztere Erklärung ſeine allegoriſche Deutung von der koſtbaren Tugend der πίστις. Schon Hieronymus hat dieſelbe Erklärung und eine ähnliche Allegorie [2]). Eben ſo Victor Antiochenus zu Mark. 14, 3. [3]). Chryſoſtomus

1) S. Eichhorns Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 261.

2) Comment. zu Matth. 26, 7. Nardum pisticam posuit h. e. veram et absque dolo, ut fidem ecclesiae et gentium (?) demonstraret.

3) S. Victor Antioch. aliorumque ss. PP. Ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγ. εὐαγγ. Ed. Matthaei Vol. II. p. 70.

und Cyrill schweigen über die νάρδος πιστικὴ gänzlich. Augustin räth auf eine Ortsbezeichnung, aber er weiß keinen Ort [1]). Schade, daß des Origenes Erklärung von unsrer Stelle verloren gegangen ist. Vielleicht würde sich daraus die andere von Theophylakt und Euthymius nur angedeutete Erklärung, wonach die πιστικὴ eine besondere Art des Nardenöhles seyn soll, bestimmter erkennen lassen. Weder Theophylakt und Euthymius, noch Hieronymus wußten etwas Gewisses von der νάρδος πιστικὴ. Alles, was die Alten sagen, ist Vermuthung. Die Erklärung durch ἄκρατος, ἄδολος u. s. w. empfahl sich ihnen wegen der leicht daran anzuknüpfenden Allegorie am meisten. — Auffallend ist, daß die νάρδος πιστικὴ bey den Classikern ausdrücklich nirgends vorkommt, auch bey Klemens von Alexandrien nicht, obwohl dieser Paedagog. 2, 8. viel von Salben und ihren verschiedenen Arten spricht. Dieß wäre unerklärlich, wenn νάρδος πιστικὴ ein bestimmter geläufiger Kunstausdruck gewesen wäre. Aber von der andern Seite behält die Lat. Uebersetzung nardi (unguenti) pistici constant bey, was voraussetzt, daß sie einen technischen Ausdruck darin fand, der nicht übersetzt werden konnte. — Unter den verschiedenen Erklärungen [2]) sind in der neueren Zeit nur zwey auf die engere Wahl gekommen. Die eine erklärt nach dem Vorgange der alten Interpreten πιστικὴ durch echt, unverfälscht; die andere, so viel ich weiß zuerst von Casaubonus [3]), dann H. Stephanus und Beza empfohlen, neuerdings besonders von Fritzsche [4]) erörtert, leitet πιστικὴ von

1) August. Tract. 50: Quod ait pistici, locum aliquem credere debemus, unde hoc erat unguentum pretiosum. Er fügt hinzu: Nec tamen hoc vacat et sacramentum optime consonat. Πίστις Graece fides dicitur.

2) Die verschiedenen Erklärungen s. bey Lampe zu d. St. und Celsius Hierobotanicum P. 2. p. 5 sqq.

3) Annotat. in N. T. und Exercitatt. Antibaron. XIV, 13.

4) Vergl. Winers Grammat. §. 16.

πίνω ab und überſetzt νάρδος πιστικὴ durch nardus liquida, oder potabilis, potulenta. Die erſte gründet ſich beſonders auf die Notiz des Plinius H. N. 12, 26., daß das Nardenöl nicht ſelten verfälſcht werde mit der pseudonardus herba, quae ubique nascitur crassiore atque laxiore folio et colore languido in candidum vergente. Plinius bemerkt außerdem: sincerum (nardum) quidem levitate deprehenditur et colore ruſo, odorisque suavitate et gustu maxime siccante os sapore jucundo [1]). Schon vor Plinius klagt Dioskorides de materia medica 1, 6. und 7. über die Verfälſchung ſowohl der Syriſchen und Indiſchen, als der Celtiſchen Narde. Aber den beſtimmten Gegenſatz und Ausdruck νάρδος πιστικὴ in dieſem Sinne kennt er nicht. Die Hauptſache aber iſt, daß πιστικὸς in der Bedeutung von γνήσιος, δόκιμος (echt, unverfälſcht) nicht nachgewieſen werden kann. Unmittelbar von πίστις oder richtiger πιστὸς bezeichnet πιστικὸς im Allgemeinen, was zum Glauben gehört, oder dazu geſchickt iſt. Tranſitiviſch kommt es vor für πειστικός [2]), überzeugend, qui fidem facit; dann aber, ganz wie πιστὸς gewöhnlich gebraucht wird, qui fidem habet, glaubhaft, treu. So hat es z. B. Artemidor Oneirocrit. 2, 32. γυνὴ πιστικὴ καὶ οἰκουρός [3]). In dieſem

1) Plinius lobt das Indiſche, aber er ſagt: in nostro orbe (alſo in der Römiſchen Welt) proxime laudatur Syriacum. War das Nardenöl in unſrer Stelle auch Syriſches? Die echte Nardenpflanze war nur in Indien zu Hauſe. Abarten davon hatte man wohl auch in Paläſtina u. Syrien. S. Winers Realwörterb. 2. 161.

2) Aristot. Rhet. 1, 2. von den Wiſſenſchaften außer der Rhetorik, ἑκάστη περὶ τὸ αὐτῇ ὑποκείμενόν ἐστι διδασκαλικὴ καὶ πιστική.

3) 2, 66. (3, 54.) nennt er die treue häusliche Frau πιστὴ καὶ οἰκουρός. Eben ſo Cedrenus Annal. an mehreren Stellen p. 545. 577. 596. von Perſonen, ὁ πιστικώτατος τῶν θεραπόντων. Veteres Glossae verborum juris Steph. p. 473. werden πιστικοὶ angeführt in dem Sinne: πιστικὸς λέγεται, ᾧ ἐμπιστεύονται τινὰ πράγματα. διὰ τοῦτο καὶ τὸν κριθέντα ἀξιόπιστον εἰς φυλακὴν πλοίου, πιστικὸν λέγουσι τοῦ πλοίου.

Sinne konnte *νάρδος πιστική*, echte Narde, wohl nicht gut gesagt werden, ohne den Mittelbegriff des Zuverläßigen. Zwar bietet sich nirgends eine Stelle dar, wo *πιστικὸς* unzweifelhaft und unmittelbar so viel wäre, als *γνήσιος*, im Gegensatz gegen das Verfälschte, aber wie Dr. Winer richtig bemerkt, gerade die merkantilischen Ausdrücke haben oft ihren eigenen Sprachgebrauch, ihren Eigensinn. Man beruft sich auf Eusebius Demonstr. Evangel. lib. 9., wo im Zusammenhange einer sinnreichen Allegorie von Jesaias 9, 1. LXX. *Τοῦτο πρῶτον πίε, ταχὺ ποίει χώρα Ζαβουλὼν* u. s. w. das Evangelium genannt wird die *νοερὰ καὶ πνευματικὴ εὐφροσύνη τοῦ πιστικοῦ τῆς καινῆς διαθήκης κράματος*. Der Lat. Uebersetzer aber wagt mit Recht nicht, *πιστικὸν — κράμα* durch sincera mixtura zu übersetzen. Er übersetzt spectans ad fidem. — Dieß ist am Ende die wahrscheinlichste Erklärung, weil Eusebius nachher den Gegensatz des Gesetzes und Glaubens besonders hervorhebt. Aber sollte nicht in Beziehung auf *τοῦτο πρῶτον πίε* Jes. 9, 1. *πιστικὸν — κράμα* potabilis — mixtura seyn können? Kurz vorher spricht Eusebius von dem Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana Joh. 2, 1 ff., und nennt es *σύμβολον παράδοξον μυστικωτέρου κράματος*, gleich darauf aber sagt er, die Stelle des Jesaias deute an, daß bey der Ankunft Christi nicht die Einwohner von Judäa und Jerusalem, sondern die Galiläer zuerst, *πρώτιστοι, τοῦ πόματος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος* theilhaftig werden würden. Ich halte es für möglich, daß Eusebius dort *πιστικὸς* als ein Derivatum von *πιστὸς* (von *πίνω*) trinkbar gebraucht hat.

Dieß führt zur Erörterung der andern Erklärung der *νάρδος πιστικὴ* durch nardus potabilis oder potulenta. Die früher häufige Uebersetzung liquida nardus, flüssiges Nardenöhl, ist nicht richtig. Man beruft sich auf Dioskorides de materia medica 1, 75., *περὶ ναρδίνου μύρου*.

Dioskorides spricht hier von der *νάρδος λεπτή*, nardinum unguentum tenue, dem besten; er nennt es *νάρδος ὑγρά*. Wahrscheinlich ist dieß verwandt mit *νάρδος πιστική* (potabilis). Aber der Begriff des Trinkbaren liegt nicht unmittelbar darin. Nicht alles Flüssige ist auch trinkbar. Man muß streng bey dem Begriff des Trinkbaren, als einer besonderen Art des flüssigen Nardenöhles, stehen bleiben. Etymologisch hat diese Erklärung keine Schwierigkeit. Aeschylus hat Prometheus V. 480. folgende Zusammenstellung: *οὐδὲ βρώσιμον, οὐ χριστὸν οὐδὲ πιστόν, ἀλλὰ φαρμάκων χρείᾳ κατεσκέλλοντο.* Der Scholiast erklärt *πιστὸν* durch *πινόμενον*, trinkbar. Wie von *πιστὸς* glaubhaft u. s. w. *πιστικὸς* in derselben Bedeutung, so kann auch von *πιστὸς* trinkbar *πιστικὸς* in demselben Sinne gebildet seyn [1]). Es fehlt freylich an einem Beyspiele für *πιστικὸς* in dieser Ableitung und in diesem Sinne bey den Profanscribenten. Aber wie, wenn die oben angeführte Stelle des Eusebius nach der von uns gegebenen Erklärung ein Beyspiel dafür wäre? Wenn das Wort in diesem Sinne auch den Alten nicht sehr geläufig war, (sie haben dafür *πόσιμος*,) als Kunstausdruck der res unguentaria könnte man es gelten lassen; aber allerdings nur als einen provinziellen. Athenäus B. 15. p. 689. [2]) erwähnt unter den verschiedenen *μύροις* auch des trinkbaren Nardenöhls, nur unseren Ausdruck hat er nicht. Er soll auch *νάρδον καταπίνειν* haben, wie Casaubonus sagt, aber ich finde es nirgends. Hirtius de bello Hisp. 33, 5. sagt: Ipse (Scapula) de tempore coenavit, resinam et nardum

1) S. über das Etymologische besonders Fritzsche zu Mark. 14, 3. und Hall. Litt. Zeit. 1840. S. 179 ff.

2) Cap. 39. Ed. Schweigh. Hier sagt Hikesius: *Τῶν μύρων ἃ μέν ἐστι χρίματα, ἃ δ' ἀλείμματα· καὶ ῥόδινον μὲν πρὸς πότον ἐπιτήδειον, ἔτι δὲ μύροινον, μήλινον· τοῦτο δ' ἐστὶ καὶ εὐστόμαχον καὶ ληθαργικοῖς χρήσιμον. — — Καὶ ἡ σιακὴ δ' ἐπιτήδειος πρὸς πότον, ἔτι δὲ νάρδος.*

identidem sibi infudit. An der historischen Wahrheit des trinkbaren Nardenöhles ist also kein Zweifel. Auch liegt es wohl in der Natur der Sache, daß gerade das trinkbare Nardenöhl kostbarer war, als jedes andere. Aber wenn man auch aus allen diesen Gründen der Erklärung des Casaubonus geneigt wird, so reichen doch weder die philologischen noch historischen Data aus, um die Untersuchung für geschlossen zu erklären. Da die Lat. Uebersetzung und auch die Aethiopische πιστικῆ unübersetzt lassen, so kommt man leicht mit Augustin auf die Vermuthung eines Kunstausdruckes, der keine Uebersetzung gestattete, weil er nicht irgend ein Eigenschaftliches, sondern den örtlichen Ursprung der Narde bezeichnete. Aber vergebens sucht man nach dem Namen einer Stadt oder eines Landes, der in πιστικῆ versteckt wäre [1]). Auch würde dann der Ausdruck gewöhnlicher gewesen seyn. Bevor also nicht neue Data entdeckt werden, geht man am sichersten, die Entscheidung zu suspendiren.

Nach Matthäus und Markus goß Maria das Oehl dem Herrn auf das Haupt, nach Johannes salbt sie ihm die Füße. Wenn man, um die Relationen zu vereinigen, sagt, Maria habe beydes gethan, so ist dieß möglich. Aber der genauere Johannes würde auch beydes bemerkt haben.

V. 4. 5. Nach Matth. und Mark. sprechen von unnützer Verschwendung die Jünger alle; nach Joh. nur Judas, der Verräther. Möglich, daß die Jünger alle unwillig wurden über die Maria, und nur Judas darüber zu sprechen wagte. V. 8. ἔχετε scheint dieser Ansicht günstig.

---

1) S. Lampe zu d. St. Aus Aeschyl. Pers. 2. hat man geschlossen, es habe eine Persische Stadt *Πίστειρα* gegeben, woraus der Dichter πιστὰ gemacht habe. Allein schon der zweyte Scholiast zu Aeschylus sagt von denen, welche dieß behaupten, δῆλον ὅτι ληροῦσι. Aber im Abulfeda meinte L. de Dieu, die Stadt פכה, Pist, als Hauptstadt Caramaniens, gefunden zu haben.

Aber würde Johannes dieß nicht angemerkt haben? Oder will er vielleicht sagen, die Andern hätten es mit ihrem Vorwurf ehrlich gemeint, Judas aber nicht V. 6. [1])? Auf keinen Fall aber wollte Joh. sich und die Andern schonen und nur den Judas verkleinern, indem er verschwieg, was Matth. und Mark. erzählen. — Daß Judas den Preis des *μύρον* nicht überschätzte, geht aus Plinius Preisangaben II. N. 13, 2. hervor. Judas meinte zunächst Arme überhaupt (*πτωχοῖς* ohne Artikel). Aber aus V. 6. ergiebt sich, daß er dabey vorzugsweise an die arme apostolische Genossenschaft, also an sich dachte.

V. 6. Ueber *γλωσσόκομον* bemerken die alten Lexikographen, daß es ursprünglich ein *ἀγγεῖον τῶν αὐλητικῶν γλωττῶν* (Phrynichus Praepar. Sophist. 32.) gewesen, nachher aber zur Bezeichnung jeder *θήκη* gebraucht worden sey [2]). Hier, 13, 29. und 2 Chronik. 24, 8. 10. 11. ist es so viel als *βαλάντιον* [3]), oder wie Nonnus sagt: *κίστη, τῇ ἔνι χαλκὸς ἔκειτο.* — Statt *εἶχε καὶ* haben BDLQ. 1. 33. 157. *ἔχων*. Orig. liest *ἔχων* mit *καὶ* und ohne *καί*. Offenbar ist *ἔχων* eine Correctur.

Nonnus erklärt *τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν* durch *ἀνηέρταζε*, Theophylakt durch *ἔκλεπτε*. In der neueren Zeit ist diese Auslegung fast die gewöhnliche. Allerdings kommt *βαστάζειν* in der Bedeutung von auferre nicht nur bey den Classikern [4]), sondern auch im N. T. vor; sicher aber nur Joh. 20, 15., und hier nicht gerade in der Bedeutung des Stehlens. Eben so heißt *βαστάζειν* bey Josephus, auf den man sich besonders

1) So Chrysostomus.

2) Vergl. Hesychius unter *γλωττόκ.* und *γλωσσόκ.* Phrynichus bemerkt, die alte echte Form sey *γλωττοκομεῖον* gewesen. S. Lobeck Phryn. p. 98. 99.

3) So gebraucht es auch Plutarch, s. Wetstein und Kypke zu d. St.

4) S. Kypke, Wolf, Elsner und Krebs zu d. St.

beruft, nie an sich heimlich wegnehmen, stehlen, sondern in den meisten Stellen, mit Gewalt forttragen. Der Begriff des Forttragens ist in den betreffenden Stellen Archäol. 7, 15. 3. 8, 2. 2. 8, 10. 3. der herrschende. Selbst Archäol. 9, 4. 5., wo Kypke behauptet βαστάζειν heiße clam auferre, steht es mit κομίζειν und ἐκκομίζειν parallel, und heißt schlechthin wegtragen und erst aus dem ganzen Context entsteht der Begriff des Stehlens. Was unsere Stelle betrifft, so scheint der fragliche Satz dem nächstvorhergehenden τὸ γλωσσόκομον εἶχε, ungleich paralleler, als dem ὅτι κλέπτης ἦν. Wenn τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν das diebische Entwenden näher bezeichnen sollte, so wäre es streng genommen zu viel und nicht wahr. Man sagt zwar, τὰ βαλλ. stehe für ἐκ τῶν βαλλ. oder τὶ τῶν βαλλ., allein der gewöhnliche Sprachgebrauch von βαστάζειν scheint dieß nicht zu erlauben [1]). Aus diesen Gründen ziehe ich vor, die Stelle so zu übersetzen: er trug was in den Kasten geworfen wurde. Dieß ist die herrschende Bedeutung von βαστ. im N. T. Der Zusatz ist in diesem Sinne auch keineswegs müssig; er soll andeuten, daß das γλωσσόκομον, welches Judas trug, eben die milden Beyträge für den Unterhalt der Gesellschaft enthielt, wobey der Diebische in die Versuchung kam, unbemerkt Unterschleif zu treiben.

Nur Joh. weiß, daß Judas die gemeinschaftliche Kasse bestahl; die drey ersten Evangelien scheinen davon nichts gewußt zu haben. Ueberhaupt ist die Frage, ob Johannes, oder irgend ein anderer Jünger etwas davon wußte, so lange Judas die Kasse trug. Vielleicht, daß auch Jesus nichts davon merkte, oder, wenn er es zuletzt gemerkt hatte, nur seinen vertrautesten Jüngern erst in den letzten Augenblicken, wo der Verräther sie schon verlassen hatte, etwas davon sagte. Im Falle Jesus es wußte, und Judas nicht

1) Siehe die von den Observationsschreibern angeführten Stellen.

erst in der allerletzten Zeit, sondern schon länger die Kasse bestahl, so entsteht sehr natürlich die Frage, die schon Chrysostomus aufwirft, warum der Herr dem Betrüger die Kasse nicht abnahm und einem andern Jünger anvertrauete? Mit der Antwort, welche Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius darauf geben, Jesus habe es gethan, ἵνα (Worte des Chrysostomus) πᾶσαν ἐκκόψῃ πρόφασιν (nemlich des Verraths), οὐ γὰρ εἶχεν εἰπεῖν, ὅτι διὰ χρημάτων ἔρωτα τοῦτο ἐποίησεν, καὶ γὰρ ἱκανὴν εἶχεν ἐκ τοῦ γλωσσοκόμου τῆς ἐπιθυμίας τὴν παραμυθίαν, wird sich Niemand beruhigen, der das Bild der reinsten sittlichen Würde unbefleckt wünscht. Noch weniger genügt, ja empörend ist die Calvinistische Antwort, daß sich hier einer der dunklen geheimnißvollen Wege der göttlichen Prädestination zeige, und daß Jesus darum dem Judas die Kassenverwaltung gelassen habe, damit seine Schlechtigkeit recht herausbrechen und sich vollenden möchte. Τίς δύναται ἀκούειν; Lieber wollen wir sagen, wie Chrysostomus, ehe er jene verunglückte Antwort gab, ὁ θεὸς οἶδεν. Am besten aber ist, allen solchen Antworten dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man annimmt, Jesus habe, bis vielleicht kurz vor seinem Tode, von der heimlichen Dieberey des Judas eben so wenig etwas gewußt, als die Jünger, die auch erst später, vielleicht gar erst nach dem Tode des Verräthers etwas davon erfuhren, oder sich auf allerley einzelne Anzeichen, die sie früher unbemerkt gelassen, besannen.

V. 7. 8. Auf jeden Fall war der Tadel V. 5. ungeziemend, und verrieth Mangel an Unterscheidung und Verständniß höherer Beziehungen. Mild weiset der Herr denselben zurück, indem er zunächst, um das Schöne und Wohlgefällige in dem Liebeszeichen der sinnigen Maria hervorzuheben, ihrer Handlung eine höhere Bedeutung, eine Beziehung auf seinen nahen Tod giebt, dann aber die Regel aufstellt, daß im sittlichen Leben jedes seine Zeit und zu

seiner Zeit auch sein Recht habe [1]). — Vielleicht hatte Maria das kostbare Nardenöhl von der Leichenbestattung des Lazarus übrig behalten, τετήρηκεν αὐτό, vergl. V. 5., wenn es zu solchen ἐνταφιασμοῖς gebraucht wurde. In τετήρηκεν liegt nur, daß sie es bis jetzt als eine Kostbarkeit aufgehoben, nicht aber, daß sie es zum Begräbniß Jesu bestimmt hatte. Aber was zufällig schien, dem giebt Jesus die Bedeutung einer höheren Ordnung und Bezüglichkeit. — Statt der gewöhnlichen Lesart aber, deren Sinn nicht weiter zweifelhaft seyn kann, haben BDKLQ. 33. 42. u. s. w. Ar. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Vulg. It. exc. Brix., auch Nonnus, Ambros., August. ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τ. ἐντ. μου τηρήσῃ αὐτό. Diese Lesart hat Lachm. aufgenommen. Die größere Schwierigkeit empfiehlt sie. Nach der Regel kann ihr Sinn nur dieser seyn: Laß sie, erlaube ihr, daß sie die Salbe zu meinem Begräbnißtage aufbewahre [2]). Hier wird also die ἡμέρα τοῦ ἐνταφιασμοῦ als rein zukünftig gedacht, und man sieht sich genöthigt anzunehmen, daß Maria von dem Salben der Füße noch etwas übrig behielt, um es zur Bestattung Jesu aufzubewahren. So würde Christus die Maria nur deßwegen in Schutz nehmen, daß sie den Rest nicht zum Besten der Armen verkaufte. Aber der Vorwurf des Judas bezieht sich auf die Verschwendung bey dem Salben der Füße. Das ganze Pfund will er für die Armen verkauft wissen; eine so kostbare Salbung der Füße sey, meinte er, nicht nöthig gewesen. Das liegt klar in den Worten V. 5. Antwortet nun Jesus darauf, so muß ἵνα εἰς τὴν ἡμ. τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτὸ entweder wider die Regel von dem

---

1) Ueber das sittliche Moment in dem Verfahren Christi, in besonderer Beziehung auf den Judas, vergl. des sel. Dr. Schleiermachers letzte Predigt über Mark. 14, 1 ff. S. 4. und 5.

2) So die Vulg. ut — servet, und Nonnus:

θηλυτέρης λίπε δῶρον ἀμεμφέος, ὄφρα φυλάξῃ
σώματος ἡμετέρου κειμήλιον, εἰσόκεν ἔλθῃ
φοίνιος ἡμετέρων κτερέων ἐπιτύμβιος ὥρη.

Vergangenen verstanden werden, oder die Lesart ist bey allem diplomatischen Scheine falsch. Die gewöhnliche Lesart enthält eine Feinheit des Sinnes, den nicht jeder von den Alten verstand. Jesus spricht mit einer rührenden Prolepsis von seinem ἐνταφιασμός, als wäre er schon da; er betrachtet sich schon als einen Todten, den die liebevolle Verehrung aufs kostbarste bestattet. Zu diesem Zusammenhange der Gedanken, der mit einer gewissen Nothwendigkeit hervortritt, und durch die Parallele, besonders bey Markus 14, 8. ὃ ἔσχεν αὕτη, ἐποίησεν, προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν —, als factisch bezeugt wird, schickt sich nur die recipirte Lesart. Die andere ist eine falsch erklärende Glosse, daraus entstanden, daß man die Prolepsis nicht verstand, und, weil der wirkliche ἐνταφιασμὸς fast 8 Tage später war, die ganze Rede auf das Zukünftige bezog [1]).

V. 8. fehlt in Codex D. Möglich, daß er aus Matthäus und Markus herüber gekommen ist; wenn er fehlte, würde man ihn nicht vermissen, um V. 7. zu verstehen, welcher für sich klar ist. Aber der einzige Codex D giebt keine hinreichende Berechtigung, den Vers, der durch Matthäus und Markus als factisch bezeugt wird, für unecht zu erklären. Da Johannes sonst so vollständig erzählt, ist wahrscheinlich, daß er diesen gleich wichtigen Theil der Rede Jesu nicht ausgelassen hat. Nur was Matth. 26, 13. und Mark. 14, 9. haben, läßt er aus, weil es wenigstens so, wie diese es haben, von Christo nicht gesprochen zu seyn scheint. Nach Matth. und Mark. spricht Jesus von den Armen zuerst, dann bestimmter von dem ἐνταφ. Schöner stellt Johannes die Deutung der Handlung voran; dann läßt er als Grund des ἄφες αὐτὴν und zugleich seiner Billigung das schöne Wort über das Schickliche in der

1) Grotius bemerkt: Neque novum est, perperam intellecta perperam mutari.

Liebe nach ihren verschiedenen Verhältnissen folgen. — Beyläufig gesagt, man kann aus diesem Verse (vergl. V. 5.) schließen, daß Jesus wenigstens nicht im gewöhnlichen Sinne zu den Armen gehörte.

Wenn nicht Johannes die Charakteristik des Verräthers ganz besonders beabsichtigt hätte, so würde er die seinen Lesern ohnehin bekannte (vergl. 11, 2.) Geschichte von der Salbung gar nicht erzählt haben. Der Schein der Ergänzung oder Berichtigung des Matthäus und Markus entsteht daraus, daß Joh. die Erzählung aus der vulgären Evangelientradition als im Wesentlichen bekannt voraussetzt, sie aber genauer und pragmatischer mittheilt, als jene Tradition im Stande war es zu thun.

XII, 9 — 19.

Einzug in Jerusalem.

V. 9–11. Das Wunder der Erweckung des Lazarus wirkte noch fort. Die Ankunft Jesu in Bethanien, das Fragen der Fremden nach ihm, machte die Gemüther in Jerusalem von neuem aufmerksam darauf. Man hörte, man fragte, man sah und glaubte. Den Lazarus aus dem Wege zu räumen, versteht sich heimlich, schien den Hohenpriestern (dem Synedrium) das beste Mittel, dem Glaubenszuge des Volkes Einhalt zu thun. Vielleicht, daß die Hohenpriester [1]) dem Synedrium diese schändliche Maaßregel nur vorschlugen, aber nicht durchsetzten, noch weniger ausführten. Gleich darauf zogen wichtigere Dinge ihre und des Synedriums Aufmerksamkeit auf sich. Lampe versteht unter dem ὑπῆγον V. 11. den Abfall vom Juden-

1) Vielleicht hat Lampe Recht, wenn er sagt, der ἀρχιερεῖς werde hier nicht ohne Grund allein gedacht. Sie waren Sadducäer (vergl. AG. 5, 17.) und als solche dem Wunder der Auferweckung am abgeneigtesten.

thume; so aber, ohne alle Nebenbestimmung, wird ὑπάγειν nie gebraucht. Dem Hinausgehen nach Bethanien des Lazarus wegen folgte das Glauben an Jesum; beydes zugleich wollte das Synedrium verhindern.

V. 12 und 13. Kam Jesus am 9ten Nisan nach Bethanien, und blieb daselbst (vergl. V. 9-11.) den Sabbat über, von seinen Freunden durch ein Gastmahl geehrt, so ist unter dem ἐπαύριον V. 12. der erste Wochentag, (unser Palmsonntag,) zu verstehen [1]). Ob, wie Dr. Paulus vermuthet, das Sabbatsmahl in Bethanien ein Abendessen war, ist schwer zu entscheiden, aber nicht unwahrscheinlich, da das Mahl am Mittag wohl schwerlich ungestört geblieben wäre durch die Besuche aus Jerusalem. Ob die Besuchenden V. 9. 11., um das Gesetz vom Sabbatswege (denn Bethanien war weiter von Jerusalem, als ein Sabbatsweg) nicht zu übertreten, am Sabbat nur bis an den Oehlberg hinausgegangen waren, um dann mit Anbruch des neuen Tages noch vor der Nacht bis Bethanien zu kommen [2]), oder ob sie erst nach beendigtem Sabbat Sonnabend Abend ausgingen, — ist zweifelhaft. Diese Schwierigkeit ist auf keine Weise so groß, daß man deßhalb genöthigt würde, sich nach einer andern Tagesberechnung umzusehen. — Bedeutender ist eine andere Schwierigkeit, die aus der Differenz zwischen Johannes und den drey ersten Evangelien über den Ausgangspunct und die Art des feyerlichen Einzuges in Jerusalem entspringt. Nach den drey ersten Evangelisten Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29. vergl. Matth. 20, 19. Mark. 10, 48. Luk. 18, 35. 19, 1. 2. kam Jesus (wie Dr. Paulus annimmt am 8ten Nisan) von Jericho, wo er bey Zachäus übernachtet hatte, und zog noch an demselbigen Tage, vielleicht gegen Abend,

1) So Lightfoot zu d. St.
2) S. Surenhus Mischna Tom. I. Praef. de tr. Erubin über das rabbinische Kunststück, auf solche Weise das Sabbatsgesetz zu umgehen.

in Jerusalem ein. In der Gegend von Bethphage und Bethanien, wo er Nachmittags ankommen mochte, schickt er zwey von seinen Jüngern in ein vor ihm liegendes Dorf und bekommt aus demselben einen jungen Esel, den er besteigt, und so, von der jauchzenden Menge der ihn begleitenden Festkaravanen als der verheißene Sohn Davids gepriesen, in die Stadt einreitet. Bey Johannes kommt Jesus von Bethanien, wo er einen Tag verweilt zu haben scheint, und wird von der ihm entgegenkommenden Festmenge auf ähnliche Weise und mit demselbigen Festgesange eingeholt. Er zieht auch reitend auf einem Eselsfüllen, was er aber zufällig findet, in die Stadt ein, während das mit ihm von Bethanien kommende Volk das Wunder der Auferweckung des Lazarus preiset und den Entgegenkommenden bezeugt.

Aehnlichkeiten genug, um beyde Erzählungen für eine und dieselbige Geschichte zu halten; aber auch Abweichungen und daraus entstehende Schwierigkeiten genug, um die Vermuthung einiger Kritiker [1]) zu rechtfertigen oder zu entschuldigen, daß Jesus zweymahl feyerlich und auf ähnliche Weise in Jerusalem eingezogen sey, das erste Mahl Freytag Abend von Jericho kommend, wovon Matth., Mark. und Luk. erzählen, das zweyte Mahl vielleicht schon Tags darauf, oder zwey Tage darnach, von Bethanien aus, welches Johannes erzähle.

Die ältere Evangelienharmonistik half sich mit dem Ergänzungs- oder dem Berichtigungszwecke des Johanneischen Evangeliums, und machte, so gut es gehen wollte, aus beyden Erzählungen eine. Die neuere Kritik aber kann sich damit nicht begnügen. Sind die Berichte der drey ersten Evangelien eben so sicher und genau, als der

1) S. Paulus Comment. Bd. 3. S. 84 ff. 2te Ausg. u. Schleiermachers krit. Versuch über die Schriften des Lukas. S. 243 ff. Vergl. Paulus exeget. Handbuch über die drey ersten Evangelien 3. 1. S. 87 - 102.

Johanneische, so bleibt freylich nichts übrig, als auf die angegebene Art einen zweyfachen Einzug zu statuiren. Mark. 11, 11. scheint diese Ansicht zu begünstigen und den von Joh. erzählten zweyten Einzug anzudeuten.

Aber die Wiederholung derselben feyerlichen Handlung zwey Tage hintereinander [1]) unter denselben selbst zufälligen Umständen, ist nicht nur an sich, sondern ganz vorzüglich in diesem Zusammenhange der Begebenheiten, wo dem Herrn alles darauf ankam, jedes unnöthige äußere Aufsehen und den bey einem zweymahligen Einzuge leicht entstehenden Schein, als sey er der gehoffte politische König Israels, zu vermeiden, eben so unwahrscheinlich, als in diesem Falle das gänzliche Schweigen der sämmtlichen Evangelisten, auch des Johannes und Markus 11, 11., über jene Wiederholung unerklärlich. In der That wissen sämmtliche Evangelisten nur von einem einmahligen Einzuge. In diesem Falle aber erscheint die Johanneische Erzählung als die genauere. Daß Joh. bey dem ersten Einzuge in die Stadt nicht mit zugegen gewesen, weil er von Jesu nach Bethanien vorauf geschickt worden sey, um seine Ankunft anzumelden, und also deßhalb nichts davon erzähle, ist eine Vermuthung, nur zu Gunsten des zweyfachen Einzugs, welche doch das Schweigen des Joh. nicht genügend erklärt. Daß der Bericht des Matthäus von keinem Augenzeugen sey, hat Schleiermacher bis zur Evidenz erwiesen. Man kann zugeben, daß die Erzählungen des Lukas und Markus von Augenzeugen herrühren, aber Markus ist im Anfange eben so unvollständig und ungenau, als Lukas am Ende des Einzugsabschnittes, und es ist völlig

1) Am wahrscheinlichsten ist noch, wenn der erste feyerliche Einzug am Freytag Abend Mark. 11, 11. gleich Tags darauf in der Frühe (am Sabbatmorgen) wiederholt wurde. Was will man dann aber mit dem ὀψὲ τῶν (denn Jesus kam in diesem Falle erst spät Abends aus der Stadt nach Bethanien, vgl. Mark. 11, 10., wo die Sabbatsmahlzeit schon vorbey war,) und mit den Besuchen aus Jerusalem, Joh. V. 9. 11., machen? —

unbestimmbar, in welchem Grade die Augenzeugen genau erzählt, oder ihre Erzählungen sich unverletzt erhalten haben. Daß die drey ersten Evangelisten wenigstens in dem, was sich unmittelbar nach dem von ihnen erzählten Einzuge in die Stadt zutrug, sehr in Unordnung sind, ist ganz unleugbar. Die Tempelreinigung, von der sie erzählen, geschah, wie wir zu 2, 19 ff. gezeigt haben, gar nicht an diesem Pascha. Sind aber die drey ersten Evangelisten hierin falsch berichtet, so fällt nicht nur eine der Hauptursachen, einen zweyfachen Einzug anzunehmen, weg, sondern es entsteht auch der leicht zu rechtfertigende Verdacht, daß sie auch das unmittelbar Vorhergehende ungenau erzählen. Wenn sie nun auch den Anfangspunct des Einzugs, nemlich von Bethanien und Bethphage und der Umgegend des Oehlberges aus, im Allgemeinen richtig angeben, so scheinen sie doch mit den näheren Umständen *unmittelbar* vor dem Einzuge, und den chronologischen Verhältnissen der ganzen Begebenheit zu unbekannt gewesen zu seyn, um nicht die Reise von Jericho bis Bethanien am Freytag mit der Reise von Bethanien und der feyerlichen Einholung Jesu von dem Oehlberge an entweder am Sabbat oder am Tage darauf (am Sonntag), welche uns der genauere Johannes wohl unterscheiden lehrt, zusammenzuziehen, und so Eine ununterbrochene Reise daraus zu machen.

Die Erzählung des Lukas 19, 29–44. mag das Gepräge eines unmittelbaren Augenzeugnisses tragen. Aber da hier alles auf den Zusammenhang dieser Erzählung mit der unmittelbar vorhergehenden 18, 35 ff. ankommt, so fragt sich, ob wir im Lukas den ununterbrochenen Bericht eines und desselbigen Augenzeugen haben, der den Herrn von dem ersten Aufbruche nach Jerusalem durch Jericho bis in die Stadt hinein begleitete, oder ob nicht vielmehr der Bericht des früheren Begleiters, der nur bis Bethanien mitging, 19, 28. endige, und 19, 29. der Bericht eines anderen anfange, der den Zug nur von Bethanien aus

mitmachte. Die gewöhnliche Anfangsformel 19, 29. καὶ ἐγένετο ὡς und die Schlußformel 19, 28. entscheiden für die letztere Ansicht. In diesem Falle aber ist die Glaubwürdigkeit des Berichts im Lukas kein wesentliches Hinderniß mehr für unsere Behauptung.

Aber, sagt man, die Wege von Ephraim und von Jericho lagen zu weit von einander ab, um zu einer und derselben Reise zu gehören [1]). Allerdings liegt nach Robinson [2]) Ephraim in der Nähe von Bethel nordwestlich von Jericho, aber es ist sehr gut möglich, daß Jesus sich aus der Gegend von Ephraim nach Jericho südöstlich zog, und von hier aus nach Bethanien ging.

Auch der Einwurf, daß, wenn Jesus vor dem Einzuge in Jerusalem eine Nacht oder gar einen ganzen Tag in Bethanien zugebracht habe, sich nicht gut begreifen lasse, warum er sich den Esel, den er aus einer κώμη am Oehlberge holen lasse, nicht schon in Bethanien verschafft haben sollte, fällt weg, wenn man bedenkt, daß dieselbige Schwierigkeit, wenn es überhaupt eine ist, auch bey dem zweyten Einzuge statt findet, da ja Jesus auch dieß Mahl den Esel nicht von Bethanien aus mitnimmt, sondern auf dem Wege findet. Dieß erklärt sich aber am besten so, wenn man annimmt, daß Jesus, als er von Bethanien ausging, nur von Einigen begleitet, gar nicht die Absicht hatte, feyerlich in die Stadt einzuziehen, daß er aber, da der Haufen der Begleiter wuchs, und besonders durch die aus der Stadt vielleicht gerade am Oehlberge entgegenkommende Volksmenge das Gedränge und Jauchzen immer größer und größer wurde, sich aus einer κώμη am Oehlberge, wo er bekannt war, einen Esel bringen ließ, (nach Johannes V. 14. fand er ihn zufällig,) [3]) und denselben bestieg, vielleicht um von der begei-

1) S. Strauß L. J. Bd. 2. S. 298.
2) S. Robinsons Karte von Palästina.
3) Aber auch die Art, wie er den Esel bey den andern Evange-

sterten Menge, die sich zu ihm herandrängte, gesehen werden zu können, oder auch nur, um leichter fortzukommen.

Der lang Erwartete, heißt es in Jerusalem, wird kommen. Mit dieser Nachricht waren vielleicht manche nach Jerusalem dem Zuge vorausgeeilt. Die immer gewissere Kunde von dem großen Wunder der Todtenerweckung zu Bethanien war es, was die, wie es scheint, vorzüglich auswärtige Volksmenge in Jerusalem so für Jesum begeisterte und mit großen Erwartungen von ihm erfüllte, V. 18. Ueberzeugt, daß der Messias nahe, um sein Reich unter ihnen aufzurichten, strömen ihm die Begeisterten entgegen, ihn als König Israels geziemend zu empfangen. Mit Palmzweigen, (die Gegend von Jerusalem war reich an Palmen) wie man Könige und Sieger zu empfangen gewohnt war (1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 7.), ziehen sie ihm entgegen. Kleider und Zweige werden ihm auf den Weg gebreitet, vergl. 2 Könige 9, 15. — *Τὰ βαΐα τῶν φοινίκων.* Der Artikel drückt entweder aus, daß man von den dastehenden Palmen die Zweige nahm, oder die Bestimmtheit der Palmenzweige zu solchen Festlichkeiten. — Die Entgegenkommenden rufen, die Begleitenden antworten: Hosanna! (Heil) gelobet sey der da kommt im Namen des Herrn, — der König Israels! Dieser Jubelruf und Gruß, aus Ps. 118, 25. 26. genommen, von dem Einen so, von dem Andern anders gewendet (Matth. 21, 9. Mark. 11, 9. 10. Luk. 19, 38.), wurde am Laubhüttenfeste beym Umgehen des Altares gerufen [1]), auch schloß damit das große Hallel am Pascha [2]). Er war also dem Volke bekannt und üblich. Daß die typische Beziehung des Ausrufs, ja des ganzen Psal-

---

listen bekommt, hat etwas Zufälliges. Auf keinen Fall ist hier ein wesentlicher Widerspruch.

1) S. Grotius und Lightfoot zu Matth. 21.

2) S. Lampe zu d. St.

mes, auf den Messias in jener Zeit gewöhnlich war, geht aus unserer und den Parallelstellen deutlich hervor, und wird auch durch andere Zeugnisse bestätigt [1]).

V. 14. 15. 16. Johannes scheint bey seinen Lesern schon eine gewisse Bekanntschaft mit der Geschichte des Einzugs vorauszusetzen. Denn an das Reiten Jesu auf dem Eselsfüllen (ὀνάριον) erinnert er nur wie im Vorübergehen, und zwar nur deßhalb, um auf die später erst entstandene Beziehung dieses Anfangs (zuerst, τὸ πρῶτον, nemlich damahls, als es geschah) wie es schien bedeutungslosen Umstandes auf Zachar. 9, 9. aufmerksam zu machen. Mag der sogenannte zweyte Theil des Zacharias, (Kap. 9–14.) woraus die Stelle V. 15. ungenau citirt ist, mit dem ersten einen und denselben Verfasser haben, oder nicht, mag insbesondere Kap. 9–11. in eine Zeit gehören, in welche es wolle [2]): genug, das ganze Stück hat unverkennbar den Charakter einer Messianischen Prophetie, die besonderen historischen Beziehungen mögen seyn, welche sie wollen. Die Rabbinen erklären die Stelle einstimmig für Messianisch [3]). Dafür scheint man sie auch schon zur Zeit Jesu im Allgemeinen gehalten zu haben. Nur daß Zach. 9, 9. einen charakteristischen typischen Zug enthalte, wußte man damahls nicht. Erst nach der Verklärung, d. h. nach dem Tode und der Auferstehung des Herrn, da seine Messianische Dora vollkommen offenbar war, kam man darauf V. 16. Nur Matthäus und Johannes machen auf diese besondere,

---

1) Vergl. Matth. 21, 42. und die Parallelen, auch AG. 4, 11. So ältere wie neuere Rabbinen, geben dem Psalm diese Deutung.

2) Vergl. de Wettes Einleitung ins A. T. §. 250. a. und b. Rosenmüllers Scholien zu den kl. Propheten P. VII. Vol. IV. zu d. St. Hengstenbergs Beiträge zur Einleitung ins A. T. Bd. 1. S. 361–388. und Hitzig, exeget. Handb., (die 12 kl. Propheten) S. 129 ff. und Ewalds Propheten 1. 308 ff.

3) S. Lightfoot und Paulus Commentar zu Matth. 21, 5. Rosenmüller zu Zachar. 9, 9.

wie es scheint, nicht so allgemein bekannte Messianische Beziehung aufmerksam. Matthäus führt die prophetische Stelle vollständiger und genauer an; ja zu Gunsten der vollkommenen Uebereinstimmung zwischen der Weissagung und der Erfüllung wegen des ὄνον καὶ πῶλον, υἱὸν ὑποζυγίου, (welches, der Septuaginta näher, vom Sinne des Originals, den Joh. besser trifft, abweicht,) spricht er sogar von zwey Eseln im Feyerzuge Jesu. Auch hat er das πραΰς der LXX, welches Joh. ganz ausläßt. Bey Johannes aber soll der Friedenscharakter des einziehenden Königes, der auf dem Thiere des Friedens [1]) sitzet, durch das μὴ φοβοῦ angedeutet werden.

Zu ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα vergl. Apok. 10, 11. AG. 4, 17. 18. 5, 28. 40. Das gewöhnlichere περὶ αὐτοῦ hat Codex D. Καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ ist mit dem ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα so zusammenzufassen: Die Jünger erinnerten sich zugleich der Weissagung und der faktischen Erfüllung. Euthymius macht den Satz deutlicher: καὶ ὅτι ταῦτα πάντα τὰ γεγραμμένα ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι. Streng genommen aber kann ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ auf das Reiten auf dem Esel, worauf die Weissagung geht, nicht bezogen werden. Jesus findet den Esel und setzt sich selber darauf; Luk. 19, 35. und Matth. 21, 7. (ἐπεκάθισαν) würden sich eher dazu schicken. Oder es müßte angenommen werden, V. 14. wolle Joh. sagen, man habe das Thier Jesu zugeführt, und ihn darauf gesetzt. Allein dieß liegt nicht im Ausdrucke. So bleibt nur übrig zu sagen, Joh. beziehe die Weissagung auf den ganzen feyerlichen Einzug und eben so auch die Erfüllung ἐποίησαν αὐτῷ.

V. 17 und 18. Statt ὅτι, durch BDL. Syr. Arr. Sahid. Arm. It. hinreichend bezeugt, lesen AQS und mehre Minuskeln, Vlg. ὅτε. Ohne ὅτι stände ἐμαρτύρει ganz

1) S. Rosenmüller zu Zachar. 9, 9.

beziehungslos. Es werden hier zwey Volkshaufen unterschieden, der eine, der den Herrn von Bethanien aus, wo er sich von der Gewißheit des Wunders überzeugt hatte, begleitete, und der andere, der ihm aus Jerusalem entgegen kam, durch die Nachricht, ὅτι ἤκουσαν, daß das Wunder wirklich geschehen sey, zu diesem Empfange begeistert. Aber indem man übersah, daß der erste Haufe derselbe ist, der Tags zuvor hinausgegangen war V. 9., schrieb man ὅτε. Gegen Kuinöls Ansicht, daß Vers 17 und 18. ein und derselbe ὄχλος gemeint sey, streitet καὶ ὑπήντησεν V. 18. Es ist hier der ὄχλος V. 12 und 13. gemeint. Ὑπήντησεν ist im pragmatischen Zusammenhange plusquamperfectivisch zu nehmen. Durch καὶ wird der entgegengehende Haufe von dem begleitenden bestimmt unterschieden.

V. 19., vergl. Luk. 19, 39., hat eine unverkennbare Beziehung auf die Beschlüsse des Synedriums 11, 47 ff. 57. 12, 10. Nicht die verborgenen Freunde des Herrn unter den Pharisäern, wie Chrysostomus meint, sondern die Gegner, denen die bisherigen Maaßregeln nicht zum Ziele zu führen schienen, sprachen so in einer Art von Verzweiflung. Κόσμον, sagt Euthymius, τὰ πλήθη λέγουσιν. Ferner: ὀπίσω δὲ αὐτοῦ ἀπῆλθεν, ἀντὶ τοῦ, ἀκολουθεῖ αὐτῷ, vergl. Mark. 1, 20. Joh. unterscheidet ἀπέρχ. ὀπίσω τινὸς Jem. nachgehen, folgen, und ἀπέρχ. εἰς τὰ ὀπίσω 6, 66. und 18, 6. zurückweichen.

XII, 20 — 36.

Letzte öffentliche Erklärungen Christi, besonders über seinen Tod.

V. 20. Ἕλληνές τινες, wie Lachmann nach BDLQ schreibt, sind nicht unmittelbar und an sich sogenannte Proselyten, σεβόμενοι προσήλυτοι AG. 13, 43. 17, 4. 18, 4. Wie 7, 35. AG. 14, 1. Röm. 1, 16. u. a. sind Ἕλληνες Griechen im Gegensatz gegen die Juden. Die Nationalität

bezeichnet zugleich die religiöse Differenz. Unter den Hellenen konnten nach Paul. Sprachgebrauch im Briefe an die Römer Heiden überhaupt verstanden werden, wie denn auch die Vulgata Gentiles und die zweyte Syr. Aramaei, übersetzt. Allein Joh. scheint nach 19, 20. den Begriff des Hellenischen im gewöhnlichen engeren Sinne zu nehmen. Durch den Zusatz ἐκ τ. ἀναβαινόντων, ἵνα u. s. w. deutet Joh. an, nicht, wie Chrysostomus und Euthymius meinen, daß diese Griechen erst Proselyten werden wollten, θέλοντες γενέσθαι προσήλυτοι, sondern gewohnt waren (ἀναβαινόντων), auf das Fest zu gehen, um anzubeten. Also waren es sogenannte Proselyten des Thores [1]).

V. 21 und 22. Die Hellenen wollen Jesum sehen. Vielleicht hörten sie jetzt zum ersten Mahle in Jerusalem von ihm. Sie wenden sich an den Philippus aus dem Galiläischen Bethsaida. Vielleicht, daß sie aus Galiläa waren, wo viele Heiden wohnten, und von daher den Philippus kannten. Waren sie Hellenen im engeren Sinne, vielleicht deßhalb, weil Philippus des Griechischen mächtig war. Vielleicht aber war es bloßer Zufall. Philippus scheint den Hellenen Jesum gezeigt zu haben. Joh. aber bemerkt dieß nicht besonders, weil es sich von selbst verstand [2]). Ob die Scene im Tempel vorgefallen sey, oder vor der Stadt? Das letztere ist nicht etwa wahrscheinlicher wegen V. 29. Außer dem Tempel lehrte Jesus wohl jetzt gerade am wenigsten; den Donner aber konnte man auch im Tempel hören. Vielleicht befanden sich jene Hellenen im Vorhofe der Heiden, Jesus aber im Vorhofe der Weiber, wo er oft lehrte. — Warum wendet sich Philip-

1) Dr. Fritzsche H. L. Z. 1839. S. 232. denkt an solche Heiden, welche zufällig auf Reisen nach Jerusalem kamen, um an einem gefeyerten Cultus Theil zu nehmen, vergl. Suet. Aug. 93. Arr. Exp. 2, 24. 3, 1. 3, 25. 2, 5. 2, 8. Allein dagegen spricht ἐκ τῶν ἀναβαινόντων. Würde es nicht, wenn dieß Joh. gemeint hätte, heißen, ἀναβάντες?

2) S. Fritzsche a. a. O.

pus an den Andreas? Wenn darin gar nichts Charakteristisches läge, würde es Joh. nicht erwähnt haben. Aber es ist unmöglich, mit einiger Sicherheit zu errathen, was es sey. Trug Philippus vielleicht Bedenken, die Hellenen in den Vorhof der Weiber einzuführen? Bedenklich, wie er war, fragte er erst den Andreas, der dem Herrn vielleicht innerlich, wie äußerlich näher stand. Oder erzählt er es dem Andreas nur als eine Merkwürdigkeit? Aber dieß ist alles reine Vermuthung.

V. 23. Es wird nicht gesagt, daß Jesus die Hellenen vor sich gelassen, sich mit ihnen unterhalten habe. So ist es also auch wohl nicht geschehen? Da das, was Jesus V. 23 ff. sagt, eine sichtbare Beziehung hat auf den Wunsch der Hellenen, so wäre möglich, daß Jesus die Hellenen zuließ, sich mit ihnen unterhielt, darnach aber, besonders zu seinen Jüngern gewendet, diese auf den Zusammenhang zwischen seinem nahen Tode und seiner Verherrlichung und allgemeinen Anerkennung als Messias, von welcher der Wunsch der Hellenen ein gutes Anzeichen war, aufmerksam machte. Aber weder konnten die Hellenen solche tiefe Rede verstehen, noch war ihre Gegenwart nothwendig, um Jesum dazu zu veranlassen. Meyer meint, Jesus habe die Hellenen nicht zugelassen; eben in den Worten ἐλήλυθεν ἡ ὥρα u. s. w. liege die indirecte Versagung ihres Wunsches. Jesus wolle sagen: Nicht dazu ist es jetzt Zeit, jene Leute zu sehen, sondern die Stunde der Verherrlichung ist gekommen. — Aber wie konnte die nahe Stunde der Verherrlichung durch den Tod die liebevolle Befriedigung des Wunsches jener Leute ausschließen? Ihre Erscheinung, ihr Wunsch gehörte mit zur Verherrlichung Christi, war eine Art von Prolepsis derselben. — Natürlicher denkt man sich den Hergang etwa so: Die beyden Apostel theilen dem Herrn den Wunsch der Hellenen mit, der schon befriedigt war. Sie wollten ihn eben nur sehen. Eine darin liegende Art von Fähigkeit und Bedürfniß der Heidenwelt, erinnert den Herrn an die

dereinstige allgemeine Anerkennung seiner Messiaswürde, seine Verherrlichung, (δοξασθῆναι,) auch unter den Heiden, vergl. 10, 16. Der Uebergang zu dem Gedanken des nahen Todes ist hier dadurch motivirt, daß die äußerliche nationelle Erscheinung Christi den Hellenen gegenüber eine Schranke seiner Verherrlichung war, welche nur durch den Tod aufgehoben werden konnte, vgl. 10, 16–18. 11, 52. 53. Eine Antwort im strengen Sinne ist die Rede Jesu nicht auf die Mittheilung der Jünger. Aber sie ist dadurch veranlaßt. Dieß liegt in ἀπεκρ. αὐτοῖς.

Ἐλήλ. ἡ ὥρα, ἵνα — Gekommen ist die Stunde, welche den objectiven Zweck, die göttliche Bestimmung (ἵνα) hat, den Menschensohn zu verherrlichen, vergl. 13, 1.

V. 24. Die starke Versicherungsformel ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν deutet auf den scheinbaren Widerspruch zwischen Tod und Verherrlichung hin. Die Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit seines Todes macht der Herr den Jüngern anschaulich durch das Bild vom Waizenkorn, das, wenn es nicht stirbt und verweset, eben allein, μόνος [1]), bleibt, sich nicht vervielfältigt, nichts erzeugt, keine Frucht bringt. Der Tod also ist die Bedingung der Lebensverbreitung, der Entfaltung.

V. 25. 26. Im Gegensatz gegen das φιλοψυχεῖν, wie die Classiker sagen, spricht Jesus hier von einem μισεῖν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, einem starken Nichtlieben des irdischen Lebens, (contemnere) in demselbigen Sinne, in welchem er Luk. 14, 26. von seinen Jüngern ein μισεῖν des Vaters, der Mutter, des Weibes u. s. w. um seinetwillen fordert. Aus der Doppelsinnigkeit von ψυχὴ (vergl. Matth. 10, 39.) erklärt sich der Ausdruck, εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. Die

1) Vergl. 1 Timoth. 5, 5. wo μεμονωμένη eben so gebraucht ist. Joseph. Archäol. 5, 10. 2. kommt μόνωσις als Synonymum von ἀπαιδεία vor.

ψυχή, das persönliche Leben, ist von der einen Seite ein ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ vergängliches, von der andern ein zum (εἰς) ewigen Leben bestimmtes, ewiges.

Von der Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit seines Todes geht Jesus über zu dem allgemeineren Gedanken, daß wer überhaupt das höhere Leben gewinnen wolle, das irdische daran setzen, verlieren müsse. Wie er selbst dieß thue, so müsse es auch ein Jeder, der ihm, dem Messias, dienen wolle. Wer ihm aber in diesem Sinne diene und nachfolge, dem sey der Besitz des ewigen Lebens, die δόξα der Kinder Gottes, eben so gewiß, als ihm selber. — Ist mit dem ἀκολ. der Verlust des irdischen Lebens im Dienste Christi, das Christliche Martyrthum gemeint, so kann der Lohn der ζωὴ αἰώνιος nur der jenseitige seyn, die Gemeinschaft mit dem verklärten Erlöser, die Theilnahme an seiner δόξα, womit der Vater den Sohn wie den Diener ehrt, vergl. 17, 24. Ὅπου εἰμὶ ἐγώ, vergl. 14, 3. 17, 24. 7, 34., versteht Winer so, wo ich meinen wesentlichen Wohnsitz habe. Aber dieß scheint für das bloße εἰμὶ zu viel. Das Präsens steht nicht für das Futurum, es ist das an sich zeitlose. Aber durch die folgenden Futura bekommt es eine Beziehung auf das Zukünftige: Wo ich dann bin, nemlich nach dem Tode bey dem Vater, da wird mein Diener auch seyn. Die Formel wird 14, 3. 17, 24. bestimmt so gebraucht, daß sie ganz allgemein die Gemeinschaft, das Zusammenleben überhaupt ausdrückt. Aber durch das folgende τιμήσει — wird dasselbe näher bestimmt als Gemeinschaft bey dem Vater in der δόξα. Wie kommt aber Jesus auf V. 25. 26.? Die Beziehung auf die Hellenen tritt gänzlich zurück. Ihr Wunsch, Jesum zu sehen, war noch kein Wunsch, in seinen Dienst zu treten. Aber das πολὺν καρπὸν φέρει V. 24. schloß in sich die Verbreitung seines Dienstes, seiner Nachfolge. Von hier aus spinnt der Gedanke sich weiter. V. 25. enthält die Bedingung seiner Nachfolge, seines

Dienstes, V. 26. den Lohn desselben. Beyde Sätze haben ganz allgemeine Bedeutung. Aber den Jüngern (vergl. V. 23.) galt die Belehrung vorzugsweise, welche sich in seinen Tod immer noch nicht finden konnten und an irdisches Leben und irdische Ehre im neuen Reiche dachten.

V. 27. 28. Wenn Jesus fortfährt: Jetzt ist meine Seele erschüttert! so scheint es, als werde er in seiner bisherigen Betrachtung V. 23–26. durch eine starke Gemüthsbewegung unterbrochen, so daß er außer Stande ist, darin fortzufahren. Die Bewegung überwältigt ihn nicht, er kann sie denken, aussprechen; aber sie ist so stark, daß der Ausdruck abgebrochen, kurz wird, daß er augenblicklich nicht weiß, was er sagen soll, *καὶ τί εἴπω;* — Was erschüttert ihn so sehr? Was ergreift seine *ψυχή* [1]), wie es scheint, unwillkührlich? Es ist der Gedanke des nahen Todes, der V. 23–26. so stark und mächtig hervortritt. Aber wie? Er redet von seinem Tode mit solcher Klarheit, daß er ihn als nothwendig zum Heile seines Reiches, als das Hauptmoment seiner Verherrlichung darstellt. Ueberhaupt hat der Tod für ihn, den Heiligen, keinen Stachel. Nicht einmahl der Schmerz über die augenblickliche Unterbrechung seines Werkes durch den Tod scheint V. 23–26. in seinem Gemüthe aufgekommen zu seyn. Wie soll man sich nun erklären, daß seine Seele von dem Gedanken der nahen Todesstunde so gewaltig erschüttert wird? Dieß ist rein unerklärlich, wenn der eingeborene Sohn Gottes nicht zugleich wahrer Menschensohn war, in dem Grade, daß er selbst den unwillkührlichen Bewegungen des Gemüthes, den

---

1) Olshausen behauptet, daß *ψυχή* von Joh. besonders gewählt sey, um den individuellen persönlichen Schmerz auszudrücken, während *πνεῦμα* mehr auf das Allgemeine gehe, wie 11, 34. *ἐνεβρ. τῷ πνεύματι.* — Aber gerade diesen Unterschied kann ich im Joh. nicht anerkennen. Subjectiv ist aller Schmerz des Erlösers individuell und persönlich, auch 11, 34. Das Object des Schmerzes aber ist hier noch mehr ein Allgemeines, als 11, 34.

rein menschlichen Affecten der Furcht wie der Freude unterworfen war. Die natürliche heitere Freude am Leben schließt in sich das eben so natürliche Grauen vor dem Tode. Auch als heiliges Naturgesetz hat der Tod für den Menschen sein Grauen, zumahl der Tod des jugendlich frischen Lebens. Denkt man sich den Tod des Erlösers zugleich als die Spitze seines Kampfes mit der sündigen Welt, so bekommt er selbst für das heilige Gemüth eine erschütternde Gewalt. Eine so zart organisirte ψυχή, wie man sich die des Erlösers denken muß, konnte nicht anders, als davon ergriffen werden. — Aber nur auf einen Augenblick wird Jesus davon ergriffen. Ein anhaltendes Ergriffenseyn, welches jeden Gedanken, jedes Wort erstickt, ist überhaupt undenkbar in dem Gemüthe des eingeborenen Sohnes Gottes, besonders aber nach dem, was er mit solcher Klarheit und Reinheit V. 23–26. gesagt hat. — Wie überall die kämpfende Tugend des Erlösers in demselben Augenblicke zugleich die siegende ist und seine leidentlichen Zustände sich augenblicklich in thätige verwandeln, so auch hier. Schon indem er sein Erschüttertseyn ausspricht, erhebt er sich darüber. Vollends aber kehrt die göttliche Ruhe und Fassung zurück in dem Gebete zu dem Vater. Aber der Affect endet nur allmählich, die Schwankungen, die er im Gemüthe hervorbringt, verlieren sich nur nach und nach. So ist das Gebet des Erlösers zunächst eine Bitte: Errette mich aus dieser Stunde, jener Stunde des Todes! — So lebendig ist der Gedanke dieser Stunde, daß er sich schon wie mitten darin sieht. Er kämpft, er leidet schon. Daher σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. Griesbach und Lachmann lesen diesen Satz fragend. Dadurch bekommt die Bitte einen eigenen Charakter. Jesus fragt gleichsam, ob er so bitten soll. Darin, daß er es nicht wagt, bestimmt so zu bitten, liegt schon eine Art von Resignation. Aber de Wette meint, ohne Frageform sey das Gebet schicklicher, als wirkliche Bitte, wie

Matth. 26, 39. Er hat Recht. Das Gebet drückt natürlich den Gegensatz, den Kampf aus zwischen dem schmerzlichen Gefühl des Grauens vor dem Tode, und der Resignation im Bewußtseyn seines göttlichen Berufs. Die Frage τί εἴπω ist der Exponent dieses Kampfes im Gebet. Aber der Kampf ist siegreich geschlossen, indem er sagt: ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. Die Worte sind in ihrer affectvollen Kürze dunkel. So lange man zweifelt, ob ἔρχεσθαι εἰς τὴν ὥραν heißen könne, in die bestimmte Stunde eintreten, sie zu erleben im Begriff seyn, kann man ἦλθον absolut nehmen von dem in die Welt kommen des Erlösers, εἰς τὴν ὥραν ταύτην von der Absicht jenes Kommens, nemlich der Erduldung der Todesstunde, verstehen, und διὰ τοῦτο eben darauf beziehen, nemlich so, daß das unbestimmte διὰ τοῦτο durch εἰς τὴν ὥραν näher bestimmt wird. Allein, nach Vergleichung von εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν ζωὴν Matth. 19, 17. εἰς τὴν κατάπαυσιν Hebr. 3, 11. εἰς πειρασμὸν Matth. 26, 41. verschwindet jener Zweifel. Wie die Stunde für Jesus gekommen war V. 23., so ist er jetzt bis zu dieser Stunde heran gekommen, er ist im Begriff, in sie einzutreten. Hiernach hat es kein Bedenken mehr, διὰ τοῦτο für sich zu nehmen, als Bezeichnung des Zweckes eben seines Eintrittes in die Leidenszeit. Aber was ist dieß für ein Zweck? Der Zweck ist verschwiegen. Was ergiebt sich aus dem Zusammenhange? Nach de Wette, der Zweck, zu sterben, oder zu erfüllen, was V. 24 f. gesagt ist. Aber jenes ist tautologisch, dieß zu entfernt. Olshausen ergänzt, um die Menschheit zu erlösen. Aber dieß trifft den Sinn nur im Allgemeinen, und ist im Zusammenhange nicht indicirt. Meyer hat Recht, wenn er bestimmter διὰ τοῦτο aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden von der Verherrlichung versteht; es ist gleichsam das abgekürzte ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου V. 23., was dem Johannes in der Con-

ception des Gebetes vorschwebt. Im Gebet wird dieß dann näher erklärt: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. Dieß ist der absolute Zweck, der alles in sich beschließt. Mit jenem absoluten διὰ τοῦτο kehrt die göttliche Klarheit und Heiterkeit des Geistes völlig zurück, in welcher der Herr war, ehe seine Psyche augenblicklich und unwillkührlich erschüttert wurde, V. 23. Nur drückt sich hier der Gedanke der Verherrlichung etwas anders aus, als V. 23. Es ist die Verherrlichung des göttlichen Namens (nemlich des neutestamentischen Vaternamens), der eigentliche Inhalt seiner eigenen (des Sohnes) Verherrlichung, um die er mit voller Gewißheit zum Vater flehet. — So beginnt und endigt mit gleicher Ergebung die ähnliche Erschütterung seines Gemüthes im Garten von Gethsemane Matth. 26, 37–39.

V. 28–30. Auf die letzten Worte des Gebetes: πάτερ — ὄνομα erschallt eine Stimme vom Himmel mit der erhörenden Antwort: καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω.

Daß die Stimme etwas äußerlich hörbares war, bezeugt das gegenwärtige Volk, welches V. 29. spricht, es sey ein Donner gewesen. Johannes sagt nicht, daß es geirrt habe. Der Ausdruck φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist von der Art, daß selbst, wenn φωνὴ κυρίου stände, nach altestam. Sprachgebrauche möglich wäre, einen Donner darunter zu verstehen, vergl. Ps. 29, 3. 4. 5. 7. 8. Hiob 37, 4. — Wären auch die Worte der Stimme äußerlich vernehmbar gewesen, so würde das Volk, um dessen willen ja die Stimme vorzugsweise geschah, s. V. 30., mehr als den Donner gehört haben; es müßte denn Jemand Wetsteins wunderliche Meinung theilen, welcher sagt: Graeci linguae Chaldaicae imperiti putabant tonuisse; Judaei vero, qui vocem coelestem audierant, angelo eam tribuunt. Chaldäisch oder vielmehr Aramäisch waren die Worte der Stimme gewiß für den, der sie vernahm. Aber die wenigen Griechen, welche zugegen waren, kann Joh. nicht ὁ ὄχλος nennen, und wenn die Chaldäischen

Worte äußerlich hörbar waren, so konnten die Griechen verständiger Weise nur fragen, was sie Griechisch hießen, nicht aber sagen, es sey ein Donner. Nach meiner Meinung haben auch die Einzelnen, welche meinten, es hat ein Engel mit ihm gesprochen, keine Worte verstanden, sondern, wie es scheint, außer dem Donner etwas zugleich gesehen, was sie bewog, an einen Engel zu denken. War es ein nicht näher zu bestimmender Lichtglanz, der den Donner begleitete, oder bestimmter ein Blitz, in welchem der Volksglaube Engel zu schauen glaubte? Wir stehen hier auf der Grenze des Natürlichen und Wunderbaren, wo beydes in einander geht. Möglich, daß die ἄλλοι V. 29. nur eine innere Vision hatten. Auf jeden Fall aber müssen wir nach dem Zusammenhange der Erzählung behaupten, daß, während die φωνὴ an sich als Donner Allen hörbar war, die Worte, welche die Stimme enthielt, zunächst nur von Jesu und vielleicht auch den Jüngern vernommen wurden, aber rein innerlich. Eine ähnliche Erscheinung finden wir in der Bekehrungsgeschichte des Apostels Paulus. Vergleicht man AG. 9, 7. mit 22, 9., so ergiebt sich, daß die Begleiter des Paulus zwar die Stimme überhaupt hörten, aber die Worte derselben nicht vernahmen; diese vernahm allein Paulus. Auch bey der Taufe Jesu im Jordan erschallt eine sprechende Stimme vom Himmel, Matth. 3, 17., eben so bey der Verklärung Matth. 17, 5. vergl. 2 Petri 1, 17. In beyden Stellen gehört sie zur besonderen Offenbarung Gottes und bildet gleichsam den Schluß derselben. Sie mag als Naturlaut äußerlich hörbar gewesen seyn, die Worte selbst vernehmen nur die, welche in der entsprechenden Stimmung des Geistes waren und zwar nur innerlich, vergl. AG. 2, 2. 6. und Apok. 1, 10. Es ist bemerkenswerth, daß auch im A. T. Gottesstimmen mit besonderen Worten nur in besonders aufgeregten Momenten ertönen und eben die Worte selbst nur von denen vernommen werden, welche innerlich

dafür gestimmt sind, s. Hiob 4, 12-16. und 1 Sam. 3, 1-9. Aber in diesen beyden Stellen ist die Stimme, wie es scheint, eine rein gedachte und gar kein äußerer Laut. Eben so wird in der AG. 10, 9-16. die Vision des Petrus von erklärenden, bedeutenden Stimmen begleitet, welche rein visionär sind. Dagegen sind 1 Könige 19, 9 ff. Sturm, Erdbeben, Feuer, stilles, sanftes Säuseln Symbole der Offenbarung Gottes ohne besondere Stimmen. Es ist nicht ungeziemend, aus Josephus besonders zwey Beyspiele zur Vergleichung zu empfehlen: das eine in der Archäologie 13, 10. 3., wo der Hohepriester Hyrkanus, wie er allein im Tempel ist, eine Stimme hört, welche ihm den Sieg seiner Söhne über Antiochus verkündiget; das andere in d. Schr. vom Jüd. Kriege 6, 5. 3., wo kurz vor der Zerstörung des Tempels am Pfingstfeste die Priester Nachts im Tempel ein großes Geräusch und Getön hören und dann die *φωνὴ ἀθρόα* vernehmen: *μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν*. — Aus der späteren Christlichen Geschichte bietet sich zur Vergleichung dar die Stimme vom Himmel, welche Polykarp bey seinem Martyrthume vernimmt, die ihm zuruft: Sey stark und mannhaft! *Καὶ τὸν μὲν εἰπόντα οὐδὲ εἷς εἶδεν, τὴν δὲ φωνὴν τῶν ἡμετέρων πολλοὶ ἤκουσαν*, s. Martyr. Polyc. 9. Euseb. H. E. 4, 15. Ferner Eusebius 6, 11. und das berühmte tolle lege in der Bekehrungsgeschichte Augustins. Wer gewohnt ist, das Alte und Neue Testament im Zusammenhange des gesammten Alterthums zu erklären, wird dabey unwillkührlich erinnert an die Art, wie auch Griechen und Römer auf Stimmen vom Himmel achteten und ihnen göttliche Bedeutung beylegten, besonders in Augenblicken religiöser Handlungen, bey Opfern, Gebeten u. s. w. So galt den Betenden Donner als Erhörung ihres Gebetes [1]).

---

1) Odyss. 20, 99. 112. Aeneis 2, 687 ff. Vergl. Heyne zu d. St. und außerdem Wetstein zu unsrer Stelle.

Die Aehnlichkeit der biblischen und außerbiblischen Denkweise in diesem Stücke kann Niemand ableugnen, es gehört dieß zu den Momenten, wo die biblische Religion bey aller wesentlichen Differenz mit dem übrigen religiösen Alterthume in Gemeinschaft tritt. Dieß wäre undenkbar, wenn keine Wahrheit darin läge. Die Wahrheit aber ist die, daß für den Menschen, der mit Sinn und Geist in der Natur lebt, mit ihr in einem besonders innigen, kindlich religiösen Verkehr steht, und sie als Offenbarung Gottes betrachtet, in den Momenten besonderer Aufregung des Geistes jede Erscheinung der Natur, jeder Laut, jede Gestalt, bedeutend und sinnreich wird, und zu ihm redet als ein heiliges Gotteswort. In diese Naturanschauung mischt sich oft Schein und Täuschung, und die menschliche Einbildung treibt auch hier ihr loses Spiel. Meint man, Christus habe deßhalb nichts damit zu thun gehabt, und die Stimmen vom Himmel, deren Worte er vernahm, seyen etwas anderes gewesen, rein übernatürliche, aber wirklich äußerlich gehörte Stimmen und Worte? Ich kann Christum nicht so verstehen. Er ist mir anders erschienen. Bey aller Wunderkraft verschmähet er doch das Natürliche nicht. Gerade je reiner und heiliger sein Gemüth ist, desto mehr, denke ich mir, vernimmt er in der gemeinsamen Natur, zarter, reiner und richtiger als alle andern, wenn und was Gott durch sie zu ihm in seinem Geiste redet. Wo andere nichts sehen und hören, da vernimmt er in der Natur Gottes Ordnung und Gesetz, Gottes Willen und Wort. — Dieß bestimmt mich, das Verhältniß in unsrer Stelle so zu denken: In dem Augenblicke wo Jesus sein Gebet schließt mit den Worten: Vater verherrliche Deinen Namen, erschallt ein Donner. Diesen hören alle. Aber zunächst nur für ihn, in seiner heiligen Stimmung, ist diese Himmelsstimme ein Gotteswort, welches die Antwort giebt auf sein Gebet: Ich habe ihn verherrlicht, (nemlich meinen Namen) und werde ihn wiederum verherrlichen! Das Volk,

welches an seiner heiligen Gebetsstimmung keinen Antheil nimmt, hört nur den Donner. Andere näherstehend von dem lauten Gebete mit ergriffen, aber ohne Klarheit der Gedanken darüber, ohne lebendigen Glauben und Verständniß, geben der äußeren Stimme, die sie hören, auch eine höhere Bedeutung, aber sie sagt ihnen nichts Bestimmtes. So denken sie also nur daran, daß ein Engel zu ihm geredet. War der Donner zugleich von einem Lichtglanze begleitet (vergl. AG. 9, 3.), so ist die Rede dieser Andern V. 29. noch erklärlicher. Die Lichterscheinungen galten als Symbole und Träger der Engelerscheinungen. Ja man hielt damahls wohl Engel für Urheber solcher Himmelsstimmen. Ich weiß nicht, ob diese Symbolik mit dem natürlichen Zusammenseyn von Blitz und Donner zusammenhing. — Als nun Jesus hört, daß das Volk theils die höhere Bedeutung der Himmelsstimme nicht anerkennt, theils sie nur auf ihn bezieht, läßt er sich zu der uralten Natursymbolik seines Volkes, eben um ihrer Wahrheit willen, herab, und erklärt besonders in Beziehung auf die ἄλλοι, daß die Stimme vom Himmel nicht seinetwegen geschehen sey, sondern um ihretwillen. Er war der Erhörung seines Gebetes, eben indem er betete, gewiß, aber dem Volke sollte die Stimme vom Himmel eben ein sinnlich geistiges Zeichen der Erhörung werden. Er ist der ἑρμηνεὺς oder προφήτης der Stimme für das Volk, welches sie unmittelbar nicht verstand.

Wenn man nun sagt, unsere Stelle erkläre sich aus der Jüdischen Vorstellung von der בַּת קוֹל, oder diese Vorstellung enthalte Verwandtes, woraus sich unsere Stelle erklären lasse, so hat dieß nichts Bedenkliches. Die Jüdischen Fabeln von der בַּת קוֹל gehen uns nichts an. Nur der Begriff selbst kommt hier in Betracht.

Was die Juden unter der בַּת קוֹל verstanden, ist streitig. Die Rabbinen selbst sind verschiedener Meinung darüber; und die Christl. Gelehrten, welche diesen Gegenstand

genauer aus den Quellen untersucht haben, wie Buxtorf, Danz, Vitringa [1]) u. a., sind zu keinem entschieden sicheren Resultate gelangt.

Was feststeht, ist dieses: Gem. Hieros. Joma VII. und tract. Sanhedr. fol. 11. 1. oder 1, 3. zu Gemar. Babyl. heißt es: Die Rabbinen lehren, daß nach dem Tode der letzten Propheten Haggai, Zacharias und Malachias der heil. Geist aus Israel verschwunden sey, aber man bediene sich seitdem der בַּת קוֹל. — Aus den Beyspielen, welche der Tractat gleich darauf anführt, und ähnlichen Fällen, welche der Talmud erzählt, ergiebt sich, daß man darunter im Allgemeinen eine Offenbarungsform Gottes verstand, eine himmlische Stimme, welche auf eine bedeutungsvolle Weise den Willen Gottes verkündigte. In der Regel war es eine äußerlich hörbare Stimme in der Natur, ein Donner oder dergl., auch zufällig gesprochene Menschenworte [2]). Aber, wenn die Stimme nicht irgend etwas bedeutete oder bedeutsames aussprach, wurde sie nicht בַּת קוֹל genannt. Dieses ist eben die andere Stimme, der Wiederhall der wirklichen Stimme im Geiste. Maimonides [3]) stellte den Grundsatz auf, unter den prophetischen Stimmen seyen immer innere (voces intellectuales),

---

1) S. Buxtorf Lexic. Talm. p. 320 sq. J. Andr. Danz Inauguratio Christi ad docendum haud obscurior Mosaica, ad Matth. 3, 13 sqq. §. 23-29. in Meuschen N. T. ex Talmude illustr. p. 348-387. Vitringa Observatt. sacr. lib. 6. c. 9. 10. 11. p. 352 sqq. Lightfoot Horae zu Matth. 3, 17. Othon. Lexic. Rabb. p. 82 sqq. und Lübkert archäol. bibl. Observationen in den theol. Studien und Kritiken. 1835. Heft 3. S. 634 ff.: Etwas über בַּת קוֹל.

2) Tholuck und Olshausen meinen, es sey unerweislich, daß die Bath Kol irgend etwas anderes gewesen, als zufällig gesprochene Menschenworte. Aber in der Hauptstelle darüber Tract. Sanhedr. fol. 11. heißt es ja ausdrücklich zwey Mahl: — Vox (filia vocis) super ipsis edita est de coelo. Vitringa und Danz trugen kein Bedenken, es für erweislich zu halten, daß die Bath Kol vorzugsweise als Donner und dgl. zu denken sey.

3) More Nevochim vers. Buxtorf. P. 2. c. 42-45. p. 309 sqq.

nie äußerliche, sinnlich wahrnehmbare zu verstehen. Das bestreitet Abarbanel; er behauptet das Gegentheil [1]). Wahrscheinlich haben beyde Recht. In der Regel nemlich scheint die Bath Kol etwas äußerlich Hörbares gewesen zu seyn; äußerlich hörbar aber war nur der wortlose, an sich bedeutungslose Laut, ein Donner oder dergl. Die Worte aber, ihre eigentliche Bedeutung, vernahm nur der, dem sie galt, oder der sie als Gottesstimme hörte, in seinem Geiste. Eben das Bedeutende, das eigentliche Wort, welches der Andächtige aus der Stimme herausvernahm in seinem Geiste, ist, wie gesagt, die Tochter der Stimme, das was sich aus der Stimme für ihn erzeugte, gleichsam das Echo [2]) der äußeren Stimme im Gemüthe. Diese Erklärung [3]) scheint mir auch etymologisch die richtigste zu seyn. Darnach aber hat es in der That kein Bedenken zu sagen, die βροντὴ sey in unsrer Stelle die Stimme selbst gewesen, ihre Tochter, oder das, was sich daraus erzeugte für den betenden Christus, waren die Worte der Gebetserhörung V. 28. [4]).

Die Worte der Stimme V. 28. haben die der Bath Kol entsprechende Kürze. Das Object zu ἐδόξασα und δοξάσω liegt in dem unmittelbar vorhergehenden τὸ ὄνομα. Die bisherige Verherrlichung des göttlichen Namens (ἐδόξασα) liegt in der Sendung und dem bisherigen Leben und Wirken des göttlichen Sohnes. In dieser bisherigen Verherrlichung liegt die Bürgschaft für die zukünftige,

---

1) Vergl. Vitringa a. a. O. p. 361.

2) Daß nemlich בַּת קוֹל bey den Juden auch so viel, wie Echo ist, s. Buxtorf Lexic. Talm. a. a. O.

3) Sie ist die des Vitringa, der darin den Glassius, Buxtorf und Spenzer zu Vorgängern hat.

4) Interessant ist die Bemerkung bey Buxtorf a. a. O., daß die alte Syr. Uebersetzung z. B. AG. 12, 22. θεοῦ φωνὴ durch Tochter der Stimme übersetzt, eben so Hebr. 3, 15. Die Targumim, bemerkt Buxtorf, die späteren besonders, verstehen jede bedeutende Gottesstimme des A. T. von der בַּת קָלָה.

deren nächstes bestimmtes Hauptmoment der erlösende, bundesstiftende Tod Christi ist, als entschiedener Sieg über die Welt, vergl. 17, 1–5. 25.

V. 31–33. Die Verherrlichung des göttlichen Namens durch Christum ist mit dem Gericht über den ungläubigen κόσμος, und der Ueberwindung des Fürsten dieser Welt, so wie mit dem irdischen Tode des Erlösers aufs innigste verknüpft. Hierauf beruht der Uebergang von V. 30. zu V. 31. und 32. Es liegt hier die Vorstellung zum Grunde, daß mit dem Beginn des Messianischen Reiches das Gericht über alles Antitheokratische und Antimessianische werde gehalten werden. Jesus sieht vermöge jener Prolepsis, welche die ganze Stelle beherrscht, nach dem, was die φωνὴ ἐκ τ. οὐρανοῦ gesagt hat, die κρίσις τ. κόσμου τούτου schon gegenwärtig. Wie seine Stunde schon da ist, so auch das Gericht, die Entscheidung zwischen der Welt und dem Reiche Gottes, zwischen dem Herrscher der Welt und ihm, dem Herrn des Reiches. Das folgende νῦν ὁ ἄρχων τ. κ. τ. ἐκβληθ. ἔξω bestimmt das strafende Gericht über die ungöttliche Welt genauer. Ihre Macht wird zunächst gerichtet, verurtheilt und gebrochen in ihrem Herrscher. Aus 14, 30. 16, 11. vergl. 2 Kor. 4, 4. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, und Ephes. 2, 2. 6, 12. geht deutlich hervor, daß mit ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου nur der Satan, der Teufel gemeint seyn könne, das Haupt der dem Reiche Gottes feindlichen und widerspenstigen Mächte und Gewalten in der Welt, so unter den Juden wie unter den Heiden. Daß auch die Juden den Satan, den Engel des Todes, den Sammael, שַׂר הַמָּוֶת, nannten, und darunter den Beherrscher der ganzen antitheokratischen Welt verstanden, ist gewiß [1]), und jeder Versuch, dem Johanneischen Ausdrucke einen andern Sinn abzuzwingen, vergebens [2]).

1) S. Lightfoot, Schöttgen und Wetstein zu d. St.
2) Bolten verstand darunter die Jüdischen Archonten, assessores

Zu ἐκβλ. ἔξω vgl. 6, 37. und 15, 6. 9, 34. 35. Was für ein Verhältniß des ἔξω hier zu denken sey, ist nicht klar. Weil von dem Gerichte die Rede ist, könnte man mit Theophylakt eine Anspielung auf das Hinauswerfen der Verurtheilten aus dem Gerichtshofe und das Verstoßen derselben an den Ort der Strafe annehmen, vergl. 16, 11. Offenb. 20, 10. 21, 8. Doch scheint Euthymius mehr Recht zu haben, daß bey ἔξω, τῆς ἀρχῆς (die Herrschaft über die Welt) zu ergänzen sey. Das nächste scheint, mit Meyer an die Entfernung aus der Welt zu denken. Dieß wäre die Vernichtung der teuflischen Macht in der Welt [1]).

Ueber ὑψωθῆναι V. 32. siehe zu 3, 14. und 8, 28. Die ursprüngliche Zweydeutigkeit des Ausdrucks kommt hier sehr zu Tage, und es kann zweifelhaft seyn, ob Johannes das ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς V. 33. richtig vom Kreuzestode erklärt habe. Der nicht undeutliche Gegensatz zwischen dem ἐκβληθ. ἔξω V. 31. und dem ὑψωθ. ἐκ τῆς γῆς V. 32., sodann der Beysatz ἐκ τῆς γῆς, der 3, 14. und 8, 28. fehlt, und endlich das folgende πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν, sammt der Aehnlichkeit des

---

synedrii. So schon Teelmann Exercitt. sacrae p. 108 ff., der sich deßhalb auf 1 Kor. 1, 20. 2, 8. beruft, aber vergebens; ὁ ἄρχων kann nicht so viel seyn, als οἱ ἄρχοντες und κόσμος ist bey Johannes nie das Jüdische Volk als solches.

1) Olshausen denkt an ein Entfernen aus dem Himmel. Darauf führe, meint er, die freylich falsche Lesart κάτω statt ἔξω. Aber, was geht es uns an, daß ein Abschreiber die Stelle so verstand und auf den Sturz des Teufels aus dem Himmel bezog? Im Johannes und auch sonst im N. T. außer der Apokalypse finde ich keine Spur von dieser Vorstellung. Selbst Luk. 10, 18. nicht. Apok. 12, 7–12. aber hat das Herabstürzen des Drachen auf die Erde eine ganz andere Bewandniß. Dort fängt der Satan erst recht an auf der Erde zu wüthen, während Christus in unserer Stelle gerade die Aufhebung seiner Macht über die Menschen im Auge hat. Wenn man auch die Apok. für ein Werk des Joh. hält, darf man doch die Verschiedenheit des Zusammenhanges nicht leugnen. Ihn so auszugleichen, wie Olshausen in der dritten Ausgabe thut, indem er sagt, was Jesu Werk bewirkte, werde dort als absolut vollzogen dargestellt, ist auch unstatthaft, da hier der Teufel nicht im Himmel gedacht wird.

Gedankens mit 14, 2. 3. geben dem Ausdruck hier eine ganz unverkennbare Beziehung auf das δοξασθῆναι V. 23., und bringen ihn in Verwandtschaft mit dem ὑπάγειν und πορεύεσθαι 8, 21. 14, 2., so wie mit dem ὑψωθῆναι τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ AG. 2, 33. 5, 31. Vergl. außerdem Luk. 1, 52. 1 Petri 5, 6. Matth. 23, 12. und Jes. 4, 2. wo ὑψῶσαι mit δοξάσαι verbunden ist. So fern aber die Erhöhung des Menschensohnes, seine Verklärung, durch seinen Tod geschieht, bekommt der Ausdruck hier die bestimmte Beziehung auf das Sterben. In diesem Sinne verstand der ὄχλος V. 34. ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς, von dem Gegensatze gegen μένειν εἰς τὸν αἰῶνα, das ewige Bleiben (auf der Erde). An die besondere Art des Todes Jesu dachte das Volk dabey wohl nicht; aber es ist klar, daß wenn Christus nicht auch im Aramäischen einen Ausdruck gebrauchte, der die Nebenbedeutung des Sterbens hatte, das Volk so nicht antworten, und Johannes die deutende (nicht grammatisch auslegende) Bemerkung nicht machen konnte. In dieser Bemerkung liegt die Voraussetzung eines bestimmten Gebrauchs des Wortes von der Kreuzigung, wie 3, 14. Aber der Zusammenhang der Rede ist nicht von der Art, daß man glauben könnte, Jesus habe auf eine distincte Weise die besondere Art seines Todes ausdrücken wollen. — Das Gericht über die Welt, die Entmächtigung ihres Fürsten schließt in sich die Verherrlichung und Ermächtigung des Erlösers und seines Reiches. Der Wendepunct für beydes ist der Tod Christi, für den Fürsten dieser Welt das Ende seiner Macht, für das Reich Christi der Anfang seiner Verherrlichung. In diesem Zusammenhange sagt Christus: Und ich, wenn ich von der Erde hinweggehoben und erhöhet seyn werde, werde Alle zu mir ziehen. — Dieß ist zu verstehen von der Aufnahme in seine selige Lebensgemeinschaft, vergl. V. 26. und 14, 3. Ἑλκύω schließt keinen Zwang in sich, aber es deutet hin auf die verstärkte

Macht seines Geistes, der von dem Verherrlichten ausgeht und je länger je mehr alle (welche empfänglich sind s. 11, 52.) sammelt und aufnimmt in die Gemeinschaft seines Reiches. So vollendet sich die Verherrlichung des göttlichen Namens durch den Erlöser.

V. 34. Stellen, wie Ps. 110, 4. und Daniel 7, 14. 2, 44., enthalten den Gedanken eines ewigen Messianischen Reiches. Dachten sich die Juden dasselbe als ein irdisches und unzertrennlich von der Person des Messias, des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, so konnten sie nicht anders, als voraussetzen, was das Volk hier sagt: Die Schrift (*ὁ νόμος* wie 10, 34. für *ἡ γραφή*) lehrt uns, daß der Messias ewig bleibt. Wie sprichst du nun, der Messias müsse der Erde enthoben werden, sterben? Dieß ist nicht der Messias, welchen wir erwarten. — Indem Johannes das Volk sagen läßt: *ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι*, obgleich Jesus von einem *δεῖ* nichts gesagt hatte, setzt er voraus, daß das Volk sich ähnlicher Aussprüche Jesu über die göttliche Nothwendigkeit seines Todes (nach den Weissagungen der Schrift) erinnert, vergl. 3, 14.

V. 35. 36. Jesus geht auf die Frage des Volkes gar nicht ein. Eine ausführlichere Belehrung wäre für solche Frager jetzt zwecklos gewesen. Bald sollte stärker als alles die That lehren. Hierauf hindeutend ermahnt Jesus V. 35. das Volk, eben weil es den Gedanken seines Todes nicht zu fassen vermochte, sich seines Lichtes, so lange er noch unter ihnen sey, zu freuen, die kurze Frist seiner Gegenwart zum Glauben an ihn, als das Licht der Welt, zu benutzen. Er setzt dabey voraus, daß, obwohl sein Tod dem Glauben an ihn erst die Schranken öffnen werde, dennoch Viele unter den jetzt lebenden Juden seyn würden, denen gerade sein Tod zum Anstoß und zum Hinderniß des Glaubens gereichen werde. In der That war nachher den Juden, wie Paulus sagt, der gekreuzigte Christus ein Aergerniß, wie den Griechen eine Thorheit.

V. 35. ist statt des glossenartigen μεθ' ὑμῶν, was Cod. A hat, nach BDL, mehreren Minuskeln, und den Handschriften der Latein. Uebersetzung, mit Griesbach und Lachmann sicherer und richtiger zu lesen ἐν ὑμῖν, vergl. 11, 10., was hier so viel ist als, unter Euch, oder in Eurer Gegenwart. Dem bildlichen περιπατεῖτε ἕως τὸ φῶς ἔχετε (vergl. 11, 9. 10.) entspricht das πιστεύετε εἰς τὸ φῶς (den Messias 8, 12.) nur in sofern, als jenes die Benutzung der Gegenwart Christi zum Glauben seyn soll. Wer die Zeit des Tages nicht benutzt, den überfällt im Wandeln die Nacht, die gefahrvolle, in der man nicht weiß, wohin man geht, und mit dem Ziel auch den Weg verliert, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ u. s. w. vgl. zu 1, 5. über καταλαμβ. Ueber den Hebraismus υἱοὶ φωτὸς siehe Eph. 5, 8. Luk. 16, 8. Aehnlich ist υἱοὶ εἰρήνης, υἱοὶ παρακλήσεως, υἱοὶ βροντῆς, τῆς βασιλείας und dergl. Es sind die dem Lichte Angehörigen, Verwandten, davon Erfüllten.

Dieß war die letzte öffentliche Erklärung Jesu. Er trat nicht wieder öffentlich vor dem Volke auf. Es scheint also, als sey V. 20–36. bey seiner letzten Erscheinung im Tempel, vielleicht zwey Tage vor dem Anfange des Paschas, vorgefallen, vergl. Matth. 26, 2. Mark. 14, 1. Vielleicht zog sich Jesus wieder nach Bethanien zurück, vgl. Luk. 21, 37.

Johannes schließt, ehe er uns die Reden des Herrn im traulichen Kreise seiner Jünger mittheilt, den ersten Haupttheil seines Evangeliums mit einer allgemeinen.

XII, 37 — 50.

Betrachtung über den Unglauben des Jüdischen Volkes bey so bedeutenden Zeichen der Messianischen Doxa Jesu, und über die Ursachen dieses Unglaubens.

Diese Betrachtung knüpft sich an 12,35.36. sehr natürlich an.

V. 37. Zuerst stellt Johannes die Erscheinung in ihrem ganzen Contrast dar, daß nemlich ungeachtet Jesus

so große öffentliche Beweise seiner Messianischen Doxa gab, doch das Volk der Juden nicht an ihn glaubte. Joh. sieht das öffentliche Leben Jesu, ἔμπροσθεν αὐτῶν, als geschlossen an. — Nicht die Vielheit der σημεῖα liegt in τοσαῦτα, sondern die Größe, Erhabenheit derselben, s. 9, 16. 15, 24. Allerdings sind die σημεῖα Wunderwerke, wobey Joh. wohl vorzugsweise die Heilung des Blindgeborenen und die Erweckung des Lazarus im Auge hatte. Auf diese äußeren Manifestationen der δόξα war der Jüdische Volksglaube zunächst angewiesen. Ἔμπρ. αὐτῶν ist im Gegensatz gegen das verborgene V. 36., das öffentliche Leben.

Aber, fährt Joh. V. 38. fort, wie auffallend auch jene Erscheinung ist, so ist sie doch keineswegs zufällig, sondern nothwendige Erfüllung der Weissagung des Jesaias 53, 1. — Hier klagt der Prophet im Namen Gottes über den Unglauben des Jüdischen Volkes seiner Zeit an die Botschaft (ἀκοή, שְׁמֻעָה) von dem Messianischen Heile und der Macht Gottes (βραχίων κυρίου). Die Stelle ist überhaupt typisch für das Leiden und Sterben Christi; so ist sie auch vorbildlich für den Unglauben des Volkes an die Botschaft und Machtwerke des Erlösers. Dieser Unglaube gehört zum Leiden des Knechtes Gottes. Als von Gott vorhergesehen und geordnet, war der Unglaube der Juden kein Beweis, daß Jesus nicht der wahre Messias ist, sondern eine factische Bestätigung davon, daß Jesus der Weissagung gemäß erschienen war. — Τίς und τίνι schließt auch im Original eine negative Antwort in sich.

V. 39. 40. Jenes Nichtglauben des Volkes hatte nicht nur göttlichen Zweck, sondern auch göttlichen Grund. Sie sollten nach Gottes Rathschluß nicht glauben, vgl. ἵνα V. 38. Also konnten sie auch nicht. Sie konnten aber nicht, weil sie von Gott verstockt waren, wie derselbe Jesaias an einer andern Stelle sagt. Dieß ist im Allgemeinen der Sinn von V. 38 – 40.

διὰ τοῦτο verbindet man gewöhnlich mit dem folgenden ὅτι, ohne Beziehung auf das Vorhergehende V. 38. Bey dieser Construction vermißt aber de Wette ein Uebergang andeutendes δὲ oder καί. Er bezieht deßhalb διὰ τοῦτο auf das vorhergehende ἵνα, weil in der Zweckbestimmung zugleich der Grund des Unglaubens liege. Hiernach würde ὅτι einen neuen Grund enthalten. Aehnlich füge ὅτι 5, 16. 18. 1 Joh. 3, 1. erklärend die nähere Causalbestimmung, Matth. 24, 44. aber einen neuen Grund hinzu. Eben so hier. So gewinne die Rede einen nachlässigeren, einfacheren Gang. — Hätte die Lesart des Colb. credebant irgend Grund, so würde man unbedenklich diese Auslegung vorziehen müssen. Allein durch οὐκ ἠδύναντο kommt etwas Neues hinzu, wofür zwar in V. 38. ἵνα das Motiv liegt, aber der Gedanke selbst ist dort noch so versteckt, daß διὰ τοῦτο unmittelbar schwer darauf bezogen werden kann. Deßhalb verdient die gewöhnliche Beziehung des διὰ τοῦτο auf das folgende ὅτι den Vorzug. Das Verhältniß der Sätze V. 37–39. ist aber dieses: Joh. betrachtet zuerst das Factum des Nichtglaubens von der teleologischen Seite V. 37. 38., sodann V. 39. 40. die von Christo den Juden so oft vorgeworfene Unfähigkeit zum Glauben von der causalen Seite, und beydes, sie glaubten nicht, und sie konnten nicht glauben, coordinirt er; daher ohne Copula.

Die Stelle Jes. 6, 10., weder genau nach dem Grundtexte, noch der Septuaginta, sondern frey citirt, hat dort folgenden Sinn: Nachdem Jesaias von dem im Tempel erscheinenden Jehova berufen und geweihet ist, die Botschaft Gottes an das Volk zu übernehmen, spricht der Herr zu ihm: Geh' und sage zu diesem Volke, höret immerfort, aber verstehet nicht, und sehet immerwährend, aber sehet nicht ein, (vergl. Joh. 9, 39.); verstocke Du das Herz dieses Volkes, und seine Ohren mache schwer, und seine Augen blende, daß es nicht sehe mit seinen Augen,

noch mit seinen Ohren höre, noch sein Herz verstehe, und es sich (nicht) bekehre, daß man es heile. — Im Originale bleibt nicht zweifelhaft, daß der Verstockende zunächst der gesendete Prophet ist. Seine Botschaft soll nach der Ordnung Gottes unter dem Volke die Wirkung haben, daß es sich verstockt und nicht bekehrt. Das Mittelbare und Unmittelbare, die göttliche Bewirkung und Zulassung, die absolute und die auf menschliche Freyheit bezügliche, relative Ordnung Gottes, nicht unterscheidend, führt der strengmonotheistische Hebraismus auch das Uebel und das Böse auf die göttliche Causalität zurück [1]). Aber die Schrift enthält alles, wodurch das Mißverständniß, als sey Gott der bewirkende Urheber des Bösen, ausgeschlossen wird. Selbst in jener Stelle liegt schon die Auflösung. Der Prophet fragt: wie lange Herr? und erhält zur Antwort, daß die Zeit der Verstockung zugleich die Zeit der Prüfung und Läuterung seyn soll. Die LXX aber scheinen sich an jenem strengen, aber exegetisch allein wahren Sinn der prophetischen Stelle gestoßen zu haben; sie übersetzen V. 9. ἀκοῇ ἀκούσετε und V. 10. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου. Sie denken sich also die Verstockung des Volkes nur als ein von Gott vorhergewußtes, nicht gewolltes oder geordnetes Factum. Johannes hält sich an die strengere Fassung der Stelle, indem er abkürzend schreibt τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς u.s.w. Es fragt sich: Wer verblendete und verstockte nach der Joh. Auffassung das Volk? — Morus [2]) schlug vor, statt αὐτῶν, ἑαυτῶν zu lesen und bey τετύφλωκεν als Subject ὁ λαὸς οὗτος zu denken. Damit verschwindet zwar die dogmatische Schwierigkeit, aber weder aus dem Dri-

1) Exod. 4, 21. 14, 4. 7, 3. Jes. 29, 10. 2 Sam. 24, 1. vergl. Röm. 9, 17. 18. 1, 26. 28. Matth. 6, 13. Luk. 9, 4. wo jene alttestam. Denkweise auch noch im N. T. bemerkbar wird.

2) S. die commentatio über diese Stelle in Mori dissertt. theolog. Vol. 2. p. 106 ff.

ginal, noch der Johanneischen Anwendung läßt sich dieß rechtfertigen. Allerdings meint Johannes, daß die ungläubigen Juden selbst Schuld an ihrer Verstockung seyen, weder Gott noch Christus, s. V. 42. 43. 48. Aber er will eben zeigen, daß die schuldvolle Verstockung des Volkes, seine Unfähigkeit zu glauben, nach der schon im A. T. von Jesaias bezeugten Ordnung Gottes erfolgt sey. Wie nun im Originale die Verstockung des Volkes auf einem Befehle Gottes beruhet, so muß hier ὁ κύριος (d. i. ὁ θεός) nach V. 38. Subject zu τετύφλωκεν seyn. Dafür spricht, daß in ἰάσομαι (so nemlich ist nach ADKS u. a. statt ἰάσωμαι (Cod. B), aber eben so abhängig von ἵνα μή, wie die vorhergehenden Conjunctive [1]), zu lesen,) kein anderes Subject, als ὁ κύριος d. h. ὁ θεὸς möglich ist. Johannes denkt sich in der prophetischen Stelle Gott als sprechend (ἰάσομαι) und handelnd (τετύφλωκεν). Wie dort der Prophet und seine Botschaft das ist, wodurch Gott verblendet, so hier Christus und seine Botschaft. Aus V. 41. folgert Meyer, daß Christus das Subject in τετύφλ. sey. Aber aus V. 41 — 50. kann man nur schließen, daß Johannes zeigen will, es sey weder die Schuld des Erlösers, noch auch zufällig, sondern eine göttliche Ordnung oder Bestimmung (in der Form der Weissagung), daß das Volk sich bey seiner Predigt verstockte.

V. 41. Joh. rechtfertigt die Anwendung der prophetischen Stelle. Im Original ist δόξα αὐτοῦ die Herrlichkeit Jehovas, hier die Herrlichkeit Christi. Denn da περὶ αὐτοῦ nur auf Christus bezogen werden kann [2]), so darf δόξα αὐτοῦ nicht von der Herrlichkeit Jehovas verstanden

---

1) Ueber diese Construction des ἵνα mit dem Indicat. d. Futur., als völlig gleichbedeutend mit dem Conjunctiv s. Winer Grammatik S. 265 f.

2) Morus bezieht es a. a. O. auf Jehova und übersetzt ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ et Judaeos de Deo edocuit. Allein dieß ist völlig unstatthaft. Sowohl der Zusammenhang des Originals, als die besondere Beschaffenheit unsrer Stelle widersprechen.

werden [1]). Die Lesart τοῦ θεοῦ oder τοῦ θεοῦ αὐτοῦ (nemlich des Propheten) ist eben aus diesem Mißverstand zu erklären. Joh. hielt die Stelle des Jesaias für so sehr Messianisch, daß er, nach der Auslegungsweise, welche alle Gotteserscheinungen im A. T. auf Christus bezog, vergl. 1 Kor. 10, 4., unter der göttlichen Doxa, die der Prophet sah, unmittelbar nur die Doxa Christi verstehen konnte.

V. 42. beschränkt (ὅμως μέντοι) das allgemeine Urtheil über den Unglauben der Juden V. 37 — 41. Bey aller Verblendung, meint Johannes, übte das Wort Christi doch seine Macht aus selbst (καί) über die Obern, von denen es am wenigsten zu erwarten war. Es glaubten viele von den Oberen, aber es fehlte ihnen die Kraft des Bekenntnisses; Menschenfurcht und eitle Ehre hielten sie ab. Von diesen vielen lernen wir nur Nikodemus und Joseph von Arimathia kennen; der erstere war selbst ein Pharisäer. Sonst aber waren die Pharisäer eben die feindlichste Parthey im Synedrium, vgl. 7, 48. Ueber ὁμολ. und ἀποσυνάγ. siehe 9, 22. — V. 43. nimmt Johannes aus der Rede Jesu 5, 44. Ἤπερ nur an dieser einen Stelle im N. T. Daher mehre Handschriften 1. 69. u. a. ὑπὲρ haben, was aber bey μᾶλλον unstatthaft ist.

V. 44–50. Obwohl schon J. A. Bengel von diesen Versen bemerkte, sie seyen ein epilogus sermonum Christi publicorum et recapitulatio, so hielt man doch bis auf J. D. Michaelis und Morus allgemein dafür, daß Joh. hier eine wirklich so zum Schlusse gehaltene Rede mittheilen wolle. Man dachte sich den pragmatischen Zusammenhang entweder mit Chrysostomus und Euthymius so, daß Jesus, nachdem er sich wegen des Zornes der Juden eine kurze Zeit entfernt habe, ἐνδόντος τοῖς Ἰουδαίοις τοῦ θυμοῦ, wie Euthym. sagt, wiedergekehrt sey, oder mit Cyrill so, daß Jesus im zögernden Weggehen unmittelbar an V. 36. eine Strafrede angeknüpft

1) So mißverstehen die Stelle Morus, Lampe, Kuinöl.

habe. Lampe bestimmte den Zusammenhang näher auf folgende Weise: Neque tamen, veluti jure potuisset, tacitus a populo perverso discessit Jesus, sed ita, ut in ipso discessu quasi protestatione solemni facta omnem culpam imminentis judicii a se removeat et in Judaeos rejiciat. Allein nach V. 36. hat sich Jesus entfernt und verborgen; kein Wort von Wiederkommen, oder zögerndem Weggehen läßt Joh. fallen. Die Rede ist ohne alles bestimmte Auditorium, ohne bestimmte Veranlassung, ohne entsprechenden Inhalt, ein Wiederhall aller bisherigen Reden Jesu über Glauben und Nichtglauben, die Würde und den Preis des ersteren, und das Gericht über den letzteren. Die Gedanken kehren in den Joh. Reden Jesu auch sonst wohl wieder, aber nicht so abstract neben einander gestellt, wie hier. Die dialogische, dialektische Bewegung in den wirklichen Reden Jesu fehlt hier gänzlich. Gründe genug, um die Ansicht von J. D. Michaelis und Morus zu rechtfertigen, daß Joh. hier nicht von seiner allgemeinen Betrachtung V. 37–43. zu einer wirklich so gehaltenen Rede Jesu zurückkehre, sondern die allgemeine Betrachtung mit einem Summarium aus den Reden Jesu schließe. Kuinöl, Tholuck, Olshausen, Meyer sind dieser Ansicht beygetreten. Allein schon Kling [1]), bemerkte dagegen, Joh. sage gar nicht, daß Jesus nach V. 36. nicht mehr öffentlich erschienen sey, und ἔκραξε κ. εἶπεν V. 44. drücke nach der Regel aus, daß ein wirklich jetzt gehaltener Vortrag Jesu folgen solle. — Freylich sagt Joh. nicht, daß Jesus nicht mehr öffentlich erschienen sey, aber wo steht das Gegentheil? Da Joh. V. 44. nicht einmahl sagt, was sonst in solchen Fällen, πάλιν αὐτοῖς, so muß man schließen, daß er hier auch an kein πάλιν αὐτοῖς denke. Strauß [2]) meinte, wiederhole Johannes nur zusammenfassend, was Jesus früher gesagt habe, so müsse man ἔκραξε κ.

1) A. a. O. S. 677 f.
2) L. J. Bd. 1. S. 721 f.

εἶπεν als nachholende Plusquamperfecta nehmen, was wohl 18, 24. statthaft sey, aber nicht hier. De Wette aber glaubte, eben der Aoriste wegen, und weil manche Aussprüche V. 44 — 50. wenigstens im Ausdrucke neu seyen, annehmen zu müssen, daß dem Evangelisten, während er 3, 16 ff., 31 ff. die angefangene wirkliche Rede Jesu und des Täufers unvermerkt als die seinige fortführe, hier das Umgekehrte begegnet sey, nemlich, aus seiner Erinnerung an den allgemeinen Inhalt der Reden Jesu zur Beschämung des Unglaubens eine wirkliche Rede Jesu zu machen, welche nie so gehalten sey. — Allein rein umgekehrt wäre das Verfahren des Evangelisten in diesem Falle nicht, da er nicht unter der Hand und unvermerkt in die wirkliche Rede Jesu übergeht, sondern das Ganze V. 44 ff. in gleichem Ton als wirkliche Rede Jesu bezeichnet. Nicht aus seiner Erinnerung, sondern aus den bisher mitgetheilten Reden Jesu componirt er, nicht eine neue wirklich gehaltene, sondern ein Summarium derselben, als Schlußstück seiner Betrachtung. Diese Betrachtung nemlich geht V. 37. von dem τοσαῦτα σημεῖα πεποιηκότος — — aus, also dem Contrast zwischen den Werken Christi und dem Unglauben der Juden, und schließt mit dem Contraste zwischen den Reden Jesu, dem kurzen Inbegriff seiner öffentlichen Erklärungen über des Glaubens Grund, Würde und Preis, und der Zaghaftigkeit und Ehrgeizigkeit der Halbgläubigen. Dieser Contrast ist V. 44. durch δὲ ausgedrückt. Dem οὐχ ὡμολόγουν V. 42. und ἠγάπησαν V. 43. entsprechen die Aoriste ἔκρ. καὶ εἶπεν V. 44. nicht als plusquamperfectivische Nachholungen eines früheren Factums, sondern als Ausdruck des zu Einer Reihe von Thatsachen gehörigen historischen Moments der öffentlichen Erklärungen Jesu über Glauben und Unglauben, welche wirklich von Christo gesprochen sind, nur nicht an diesem Orte und zu dieser Zeit, weil weder Ort noch Zeit angegeben ist.

V. 44. 45. drückt am unmittelbarsten den Gegensatz gegen die Zaghaftigkeit und die eitle Ehrliebe der Nichtbekenner aus. Hat Jesus gesagt: wer an mich glaubt, glaubt an den, der mich gesandt hat, wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat, vergl. 5, 36 ff. 7, 29. 8, 19. 42. 10, 38. 14, 10., so ist jenes Nichtbekennen ein Nichtbekenntniß Gottes selbst, der sich in dem Sohne geoffenbart hat, also eine Zurücksetzung der Ehre Gottes hinter die Ehre der Menschen.

V. 46. vergl. 1, 5. 8, 12. 12, 35. Christus hat erklärt, er sey als Licht in die Welt gekommen, damit jeder ohne Ausnahme, der glaubt, nicht in der Finsterniß bleibe, also frey von ungöttlichen Trieben und Schwächen, Muth und Kraft habe zu allem Göttlichen. Zu V. 47. 48. vergl. 3, 17 ff. 5, 45 ff. 8, 15 ff. Sodann hat Christus gesagt: Wer meine Worte hört und nicht bewahrt, ferner, wer mich verwirft, meine Worte gar nicht aufnimmt, — die werde zwar ich nicht verurtheilend richten, denn ich bin nicht gekommen, die Welt zu verurtheilen, sondern zu retten; aber jene haben am jüngsten Tage ihren Richter eben an dem Worte, welches ich ihnen als Wort Gottes verkündigt habe, welches sie gehört aber nicht bewahrt, nicht aufgenommen haben. — Statt *καὶ μὴ πιστεύσῃ* lesen ABKLX, mehrere Minuskeln und Lat. Handschriften, die Vulg. und mehrere Morgenl. Uebersetzungen *καὶ μὴ φυλάξῃ*, Cod. D und mehrere Lat. Handschriften und Syr. hier. *καὶ φυλάξῃ*. Auch *καὶ πιστεύσῃ* lesen mehrere Minuskeln. Lachmann hat als die diplomatisch am meisten bezeugte Lesart *καὶ μὴ φυλάξῃ* aufgenommen. Joh. sagt nun zwar sonst nicht *φυλάττ. τὰ ῥήματα*, sondern *τηρεῖν*, aber eben deßwegen scheint man für *καὶ μὴ φυλ.*, nach 5, 24. und weil *πιστεύων* V. 46. voranging, *καὶ μὴ πιστεύσῃ* geschrieben zu haben, nicht beachtend, daß schon in dem *ἀκούσῃ τῶν ῥημ.* das gläubige Anhören liegt, und Joh. eben bey dem *καὶ μὴ φυλάξῃ* das Nichtbekennen V. 42. im Auge hat. Die Auslassung des *μὴ* scheint

aus der Ueberlegung hervorgegangen zu seyn, daß nach 3, 18. eben nur die Gläubigen nicht gerichtet werden, was aber einen ganz andern Sinn hat, und daß V. 48. zu V. 47. einen reinen Gegensatz bilde. Allerdings ist V. 48. im Gegensatz mit V. 47. Aber Jesus unterscheidet nicht Gläubige und Ungläubige, sondern Gläubige, welche aber zu zaghaft sind, um zu bekennen, und Ungläubige. *Ἀθετεῖν* hat Joh. nur in dieser Stelle, aber dieß ist kein Grund, ihm das Wort abzusprechen. Eigenthümlich ist V. 48., daß Christi Wort Richter seyn werde. Aber es folgt ganz natürlich aus 5, 45. 7, 51. vgl. 3, 19. Das Wort Christi ist das Wort Gottes, die Wahrheit schlechthin; es enthält für den, der es kennt, den *ἔλεγχος*, wenn er es verkennt.

Zu V. 49. vergl. 7, 16. 17. 8, 28. 38., und zu V. 50. vergl. 5, 24. 6, 39. 40. 63. 68. 69. Was vorher als Grund vorausgesetzt wurde, daß das Wort Jesu Gottes Wort sey, wird in diesen Versen exponirt. Ich habe, sagt Jesus, nicht von mir selbst geredet, also nicht etwa Menschenwort wird von den Ungläubigen verworfen und von den Zaghaften nicht bekannt, sondern der mich gesendet hat, der Vater, er hat mir Auftrag gegeben, (zu verkündigen,) was ich reden und was ich sprechen soll; und ich weiß, daß sein Auftrag, eben sein Wort, ewiges Leben ist, *ῥήμ. ζωῆς αἰωνίου*, vergl. 6, 69. 63., ewiges Leben giebt. Was ich also spreche, das spreche ich so, wie mir der Vater gesagt hat, also nur sein Wort. *Τί εἴπω κ. τί λαλήσω* V. 49. vergl. Matth. 10, 19. wo *τί* auch für *ὅ, τι* steht. *Εἴπω κ. λαλήσω* ist nur Häufung des Ausdrucks, ohne irgend bestimmbare Verschiedenheit, s. V. 50. Die *ἐντολὴ αὐτοῦ* umfaßt eben das *τί εἴπω κ. λαλήσω*, also ist es gleich dem *λόγος τ. θ.* Durch *καθὼς* — und *οὕτω* V. 50. wird angedeutet, daß der Inhalt der Reden Jesu ganz der Art entspricht, wie der Vater sich im Sohne offenbart. *Οὖν* deutet an, daß die Recapitulation auf ihren Anfang V. 44. zurückgeht.

Zweyter Haupttheil[1].

XIII — XX.

Gegenseitige Verherrlichung des Vaters und des Sohnes in dem Tode und der Auferstehung Jesu.

Kap. 13–17. erzählt Johannes, wie Jesus den letzten Abend mit seinen Jüngern zur letzten Mahlzeit vereinigt, ihnen zuvor die Füße wäscht und diese Handlung deutet, während des Mahles den Verräther bezeichnet, nach der Entfernung desselben in längerer Unterredung den Jüngern Gebot und Verheißung giebt, und zuletzt zum Abschiede betet.

Die synoptischen Parallelen Matth. 26, 17–35. Mark. 14, 12–31. Luk. 22, 7–39. erzählen nur von dem letzten Mahle, der Einsetzung des neuen Bundesmahles, der Bezeichnung des Verräthers, der Vorherverkündigung der Verleugnung Petri und dem Momente des Ausgangs auf den Oehlberg. Bey unleugbarer Verschiedenheit der synoptischen Erzählung nach Inhalt und Form, ist die Joh. doch damit pragmatisch vereinbar.

XIII, 1 — 30.

Die Fußwaschung, die Bezeichnung und Entfernung des Verräthers.

V. 1–5. Die Construction dieser Verse ist streitig. Bis auf Knapp, Griesbach und Matthäi construiren

1) S. Bd. 1. Einleit. S. 184. und S. 379.

alle Ausleger [1]) und Herausgeber des Joh. Textes V. 1. als für sich bestehenden Satz, der in ἠγάπησεν αὐτοὺς sein bestimmtes Tempus und vollen Schluß hat. Syntaktisch kann diese Construction sogar nothwendig erscheinen, exegetisch aber ist sie in vielfacher Hinsicht bedenklich [2]). Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τ. πάσχα weist auf eine bestimmte Handlung Christi in diesem Zeitmoment hin, aber εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς, wozu jene Zeitbestimmung zu gehören scheint, drückt keine solche Handlung aus, sondern eine continuirliche Gemüthsstimmung. Erst V. 4 und 5. tritt die zu πρὸ τ. ἑορτῆς gehörige Handlung hervor, und so nöthigt, wie de Wette richtig bemerkt, das logische Bedürfniß, bis V. 4 und 5. fortzulesen. Dazu kommt, daß ἀγαπήσας — ἠγάπησεν, unmittelbar verbunden, sich schwer verstehen läßt. Soll es heißen: Wie Jesus die Seinen bisher liebte, so liebte er sie bis ans Ende? Euthym. erklärt: ἀγαπήσας τοὺς μαθητὰς ἄχρι τοῦ τότε καιροῦ, τότε μᾶλλον ἠγάπησεν αὐτούς. Τὸ γὰρ εἰς τέλος τὸ σφόδρα δηλοῖ. Allein ἄχρι τοῦ τότε καιροῦ ist weder ausgedrückt, noch in dem Particip des Aorist versteckt. Weder ein Zeitunterschied noch eine Steigerung liegt im Ausdruck. Man könnte in der Zusammenstellung des Particips und Tempus finitum von gleichem Stamm und gleicher Bedeutung eine Intension des Begriffs der Liebe finden, aber solche Intensionen gestatten nicht, das Participium durch besondere Objectbestimmungen von dem Tempus finitum zu trennen, und fordern auch das Partic. Präsentis. Die Vulgata übersetzt ἀγαπήσας, quum dilexisset, aber auch dieß causale Zeitverhältniß läßt sich, wenn ἠγάπησεν αὐτοὺς keine bestimmte Handlung der Liebe ausdrückt, nicht deutlich machen. Es wird nichts

1) Auch Origenes, denn da er tom. 32. mit V. 2. anfängt, muß er V. 1. als für sich bestehenden Satz gelesen haben.

2) Schon Cyrill findet Anstoß, aber er hebt ihn nicht.

gewonnen, wenn man mit Meyer und Kling, um die Hauptschwierigkeit der Stelle, die Beziehung des πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς auf ἠγάπησεν, zu beseitigen, jene Zeitbestimmung mit εἰδὼς verbindet. Auch wußte ja Jesus, daß seine Stunde gekommen sey, schon 12, 23. So scheint nur zweyerley übrig zu bleiben, entweder ἠγάπησεν αὐτοὺς von der besonderen Liebesaction zu verstehen, welche im Folgenden beschrieben wird, und wozu die Participien εἰδὼς — ἀγαπήσας die vorangehenden Bedingungen enthalten, oder die Construction so zu ändern, daß ἠγάπησεν von ἀγαπήσας getrennt wird.

Kuinöl übersetzt ἠγάπησεν amorem ad finem usque declaravit, mit der Bemerkung: Verba enim Hebraeorum saepius vim habent declarandi. Aber der Hebr. Sprachgebrauch hilft hier nichts, wenn nicht auch der Griechische entspricht. Nun wird allerdings bey den Griechen ἀγαπᾶν auch von der liebevollen Handlung oder der einzelnen Liebeserweisung, z. B. der gastlichen Aufnahme, dem Abschiednehmen gebraucht, vergl. Odyss. 23, 214. [1]). Allein das N. T. kennt diesen Gebrauch nicht. Indessen wäre möglich, daß Joh. hier das Wort in solchem, gleichsam emphatischen Sinne gebraucht hätte, von dem besonderen Liebesbeweise bey dem Abschiede. In diesem Falle wäre εἰς τέλος nicht bis aus Ende, sondern, wie Luk. 18, 5., zuletzt, postremo, was aber gar keine Schwierigkeit hat. Aber allerdings, könnte man durch Aenderung der Construction einen dem Sprachgebrauche, wie dem logischen Verhältnisse der Sätze gleich angemessenen Sinn gewinnen, so wäre dieß vorzuziehen.

Knapp, Griesbach, Matthäi [2]) verbinden V. 1-5. zu einer Periode. Knapp insbesondere macht 4 Kola: V. 1.; V. 2 und 3.; V. 4.; V. 5. Eben so Griesbach ed. Lips.

1) Die poet. Sprache hat dafür ἀγαπάζειν, Eur. Phoen. 1337. (1327. ed. Dind.). Nonnus hat in s. Paraphr. auch ἀγάπαζε
2) Ed. N. T. minor.

1825. Aber in der ed. 2. Halens. macht er wie Matthäi aus jedem Verse ein Kolon. Schulz verbindet V. 1–4. zu einem Kolon und trennt V. 1 und 2. nur durch ein Komma, ebenso Rödiger[1]), während Scholz V. 1. durch ein Kolon trennt, V. 2. 3. 4. aber zu einem Kolon verbindet. Am übersichtlichsten ist die Interpunction von Knapp, aber die von Schulz stellt die Einheit der Periode am vollständigsten dar. Bey dieser letzteren kann kaum die Frage seyn, daß εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς als Parenthese zu fassen ist, wodurch ἀγαπήσας — näher bestimmt wird, als ein Lieben bis ans Ende. Aber als Parenthese ist der Gedanke matt und konnte erspart werden. Auch würde die Parenthese durch ein δὲ oder dergl. bezeichnet worden seyn. Setzen wir aber nach V. 1. ein Kolon, so kann ἠγάπησεν eben so gut das Tempus finitum des Satzes seyn, als wenn der Vers mit einem Punctum schließt. Ist ἠγάπησεν das Tempus finitum in V. 1., so wird durch die Structur von V. 1–5. zu Einer Periode nichts wesentlich zur Erleichterung der Auslegung gewonnen, und man sieht keinen Grund, V. 1. mit V. 2–5. zu Einer Periode zu verbinden. Nur, wenn εἰδὼς V. 3. sich als Reassumtion des εἰδὼς V. 1. fassen ließe, hätte man einen Grund dazu. Aber der Inhalt beyder εἰδὼς ist zu verschieden, um reassumtionsweise auf einander bezogen werden zu können. Ganz anders ist die Structur 6, 22 ff.

Wir kehren daher mit Lachmann, Hahn und Tischendorf zur älteren Structur zurück, nehmen V. 1. als für sich bestehenden Satz, und verstehen εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς als Ausdruck der letzten Liebeserweisung Jesu gegen die Jünger, welche V. 2 ff. genauer beschrieben wird, und welche die Folge sowohl des εἰδώς, ὅτι —, als des ἀγαπήσας war. Die nahe μετάβασις

1) Synops. evangel.

drängte den Erlöser, der die Seinen liebte, diesen noch zuletzt einen rechten Beweis der Liebe zu geben. — Die Verbindungslosigkeit der beyden Participien εἰδὼς und ἀγαπήσας [1]), deutet an, daß Joh. beyde Motive der Liebeshandlung eben in ihrer Verschiedenheit denkt. Das unmittelbare Motiv der Gesinnung liegt in ἀγαπήσας, das mittelbare der äußeren Verhältnisse in εἰδώς, ὅτι. —

Da das Mahl V. 2 ff. dasselbe letzte Mahl ist, welches die synopt. Evv. beschreiben, als das letzte mit den Juden am Abend des 14ten Nisan gehaltene Paschamahl, so fragt sich, ob Joh. durch πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. π., worin wir keine Zeitbestimmung für εἰδώς, welche eben so müssig, als unwahr seyn würde, sondern für das Mahl V. 2 ff. finden, eben diesem eine andere Zeitbestimmung gebe, als die Synoptiker? Die genauere Untersuchung dieser Frage nach allen ihren Momenten kann erst zu 18, 28. mit Sicherheit geführt werden. Hier ist nur darüber zu entscheiden, ob in πρὸ τ. ἑορτῆς τ. πάσχα schon an sich liege, daß Jesus das Mahl einen Tag vor dem Jüdischen Pascha gefeyert habe? Da hier zunächst von der Bereitung des Mahles und dem, was der eigentlichen Mahlzeit vorherging, geredet wird, auch πρὸ zu unbestimmt ist, so liegt in dieser Zeitbestimmung an sich noch nicht nothwendig, daß Joh. von der synoptischen Chronologie des Mahles abweicht.

Ueber ἐλήλ. oder ἦλθεν ἡ ὥρα, ἵνα vgl. 12, 23. Für μεταβ. — πρὸς τὸν πατέρα hat Joh. sonst ὑπάγειν πρ. τ. π. Analog ist 5, 24. Einige ältere Ausleger haben gemeint, der Ausdruck sey durch das vorangehende πάσχα veranlaßt, und eine Anspielung auf die Bedeutung von פֶּסַח übergehen. Eine solche Spielerey hier wäre die beste Rechtfertigung für 9, 7., nur daß dort für Griech. Leser das ἑρμηνεύεται nicht fehlt. Aber der Euphemismus der με-

1) Vergl. Bernhardys Syntax. S. 473. und Winer Grammat. §. 46. 3.

τάβασις ist Griech., wie Jüdischen Schriftstellern gewöhnlich [1]). *Τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ*, vgl. 17, 11. Die Seinen sind noch in der Welt, während er schon wie verklärt im Begriff ist, aus der Welt zum Vater hinüberzugehen. Jenes *ἐκ τ. κόσμ. τούτ.* hat dieß *ἐν τῷ κόσμῳ* hervorgerufen. — Nach AB, Orig. Ver. Verc. Colb. liest Lachmann beglaubigter *ἦλθεν αὐτοῦ*.

V. 2. *Καὶ* ist die näherbestimmende Copula, sofern das *ἠγάπησεν αὐτούς* durch das folgende weiter beschrieben wird. *Δείπνου γενομένου* kann wegen V. 12 und 25. nicht von dem vollbrachten Mahle (Vulg. coena facta) verstanden werden. Auch geschah das Fußwaschen in der Regel vor der Mahlzeit [2]). Man hat es von der Bereitung der Mahlzeit (der *παρασκευή*) verstanden, und sich auf Athenäus 4, 4. *πότερον ἐν ἄστει γίνεται βελτίω δεῖπνα, ἢ ἐν Χαλκίδι;* berufen. Aber hier ist *δεῖπνα γίνεσθαι* ganz allgemein das Geschehen, Halten der Gastmähler. Tob. 2, 1. ist *ἐγενήθη ἄριστον καλόν μοι καὶ ἀνέπεσα τοῦ φαγεῖν* allerdings von der Bereitung oder dem Anrichten des Mahles zu verstehen. Aber aus V. 4. (*ἐκ τοῦ δείπνου*) geht hervor, daß schon der Anfang gemacht war, mit dem Niederlegen zu Tisch. Ehe das Essen anfängt, erhebt sich Jesus vom Mahle. In dieser Beziehung könnte man übersetzen: während des Mahles, aber genauer ist: da ein Mahl geschah, oder war. Nicht reine Zeitbestimmung nemlich ist *δείπνου γενομένου*, sondern zugleich Erklärungsgrund der Handlung, worauf das *δεῖπνον* führte.

Der Sinn der Parenthese, *τοῦ διαβόλου* u.s.w. kann dieser seyn: Obwohl Jesus von der verrätherischen Gesinnung des Judas wußte, ließ er sich doch nicht abhalten von dem innigsten Liebesbeweise gegen die Seinen, vgl. V. 10. 11. Aber es kann auch gemeint seyn, daß, da Judas bereits *ἤδη* den teuflischen Gedanken gefaßt hatte, die Zeit drängte.

1) S. Wetstein und Lampe zu d. St.
2) S. Stuck Antiq. conv. p. 400.

Da alles dem *ἐγείρεται* V. 4. voraufgehende als bestimmend für die Handlung gedacht wird, so verdient die letztere Fassung den Vorzug.

Statt des gewöhnlichen Textes, *Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου, ἵνα αὐτὸν παραδῷ*, bieten BLM. Copt. Arm. Vlg. Ver. Foss. Germ. For. Gat. Mart. und Origenes (7 Mahl), *ἵνα παραδῷ* (*παραδοῖ*) *αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης* oder *Ἰσκαριώτου* (Cod. L. Arm. Vlg. Foss. Germ. Gat.). Auch Ammonius in d. Catene liest, wie Codex B. Die recepta wird nur durch AD. Verc. Colb. Cant. Cyrill. Chrysostom. geschützt. Auch Origenes liest so an einigen Stellen, wo, wie Griesbach [1]) sagt, verba evang. oblique citantur, freylich auch in dem eigentlichen Texte Tom. 32. 2., aber Cod. Reg. und ed. Huet. haben auch hier die Vaticanische Lesart. Griesbach fügte dieser Lesart sein Empfehlungszeichen hinzu, aber selbst Lachmann nimmt davon doch nur *ἵνα παραδοῖ* [2]) *αὐτὸν* auf, *Ἰούδα Σίμ. Ἰσκαριώτου* unmittelbar hinter *καρδίαν* stehen lassend. — Rein diplomatisch betrachtet, scheinen beyde Lesearten fast einander gleich zu stehen, exegetisch aber nicht. Während die recepta einen dem pragmatischen Zusammenhange der Stelle mit V. 27. völlig entsprechenden Sinn unzweydeutig ausdrückt, nemlich, daß jetzt schon der Teufel in das Herz des Judas den Gedanken, die Absicht geworfen hatte, den Herrn zu verrathen, nachher V. 27. durch völlige Besitznahme den verblendeten Jünger zur Handlung treibt, — muthet uns die Vatik. Lesart zu, daran zu denken, daß der Teufel bereits in sein Herz den Gedanken geworfen hatte, daß Judas der Verräther Christi werden sollte. Aber Johannes schreibt schwerlich dem Teufel eine *καρδία* zu, und gewiß hatte der Teufel nach Joh. Ansicht jenen bösen Gedanken

1) Symb. 2. 442.

2) Ueber diese Form s. Buttmanns ausführl. Gramm. 1. S. 524.

ἀπ' ἀρχῆς, d. h. von Anfang der Jüngerschaft des Judas. Auch würde Johannes wohl statt des Activs βεβληκ. das Medium gebraucht, oder wenigstens αὐτῷ oder καρδίαν ἰδίαν geschrieben haben [1]). Origenes versteht auch die Vatik. Lesart gerade wie die recepta von des Teufels Anstiftung im Herzen des Judas. Er thut, als hätte er gelesen, βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδῷ αὐτόν, Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου. Denn, da, wo er die Vatik. Lesart gebraucht, erklärt er den Satz durch folgende Analogien: τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκ. εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα πορνεύσῃ, τοῦ δεῖνα, ἵνα ἀποστερήσῃ, τοῦ δεῖνα u. s. w. So scheint also die Vatik. Lesart nicht aus der Voraussetzung entstanden zu seyn, daß Joh. hier die frühere Entstehung des Gedankens im Teufel selbst erzählen will. Als die schwierigere Lesart verdient sie aber den Vorzug, die recepta hat ganz den Charakter einer Erleichterung der Construction. Aber, da jene sich durch den Sprachgebrauch nicht rechtfertigen läßt, so scheint die ursprüngliche Lesart diese gewesen zu seyn: εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδοῖ αὐτόν, Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου, worauf das Ἰσκαριώτου in Cod. L. hinweisen könnte, wenn dieser Genitiv nicht etwa zu Σίμωνος bezogen worden ist, vergl. zu 6, 71. Jedermann aber sieht leicht, wie aus dieser Lesart sich die Varianten des Textes vollständig erklären. Παραδοῖ führte zum Nominativ Ἰούδας, und weil für Joh. zu ungewöhnlich schien, den Genitiv Ἰούδα Σίμ. Ἰσκ. von τὴν καρδίαν durch ἵνα — zu trennen, setzte man ihn vor den Zwischensatz.

Die That überschreitet auch als bloßer Vorsatz schon das gewöhnliche Maaß des menschlichen Bösen, so ist sie demnach eine Anstiftung des Teufels. Alles in seiner Entstehung oder Macht unerklärliche Böse ist Werk des Teufels. — Euthymius giebt dem βεβληκότος ἤδη die nähere Be-

1) Vergl. über die Construction dieser bis auf καρδίαν echt Griech. Formel Wetstein und Kypke zu d. St.

stimmung: τότε, ὅτε τὸ μύρον κατέχεεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ Χριστοῦ ἡ γυνή, vgl. 12, 4. Aber Joh. deutet nur an, daß vor diesem Mahle schon der teufelische Gedanke in Judas war. Die Verhandlung des Verräthers mit dem Synedrium, Matth. 26, 14. Mark. 14, 10. Luk. 22, 3., kann, wenn sie nur eine vorläufige Verabredung war, auch vor dem Mahle statt gefunden haben; der förmliche Vertrag aber, von welchem die Synoptiker erzählen, kann nach dem Joh. Pragmatismus erst nach V. 27. geschlossen seyn, wie denn auch Lukas 22, 3. dieselbe Formel gebraucht, wie Joh. V. 27. Indessen gestattet die summarische synoptische Erzählung, die Momente nach Joh. genauer zu unterscheiden.

In εἰδὼς ὅτι — ὑπάγει V. 3. liegt theils ein zur Handlung bestimmendes, theils ein Gegensatz. Jesus weiß, daß der Vater alles in seine Hand gegeben hat, er ist der Herr des göttlichen Reiches (vergl. 17, 2.), und daß, wie er ausgegangen ist von Gott so auch zu ihm zurückkehrt, vergl. 8, 42. 16, 28. Dieses Bewußtseyns seiner göttlichen Hoheit ungeachtet, läßt er sich herab zur dienenden Liebe. Das ist der Gegensatz. Aber von der andern Seite bestimmt ihn eben das Bewußtseyn der nahebevorstehenden Verherrlichung, noch zuvor seinen Jüngern einen recht anschaulichen Beweis seiner Liebe und Gemeinschaft zu geben. — Das Fußwaschen gehörte nicht zur Paschafeyer, noch zur Levit. Reinigung, sondern zur gastfreundschaftlichen Sitte. Es geschah besonders bey den von der Reise ankommenden Freunden und ward in der Regel vor der Mahlzeit von Sclaven verrichtet. Hier ist alles ungewöhnlich. Der Hausherr thut es selbst, thut es an seinen Jüngern, unterbricht damit das Mahl. Die ungewöhnliche Handlung muß eine besondere Bedeutung haben. Jesus giebt sie V. 8. 10. 14–16. an. Aber eben hieraus scheint hervorzugehen, daß die von Luk. 22, 24. erzählte φιλονεικία

der Jünger wenigstens mit zu den Veranlassungen der ungewöhnlichen Handlung gehörte.

Die Handlung wird in ihrer allmähligen feyerlichen Entstehung beschrieben, wie Jesus das Obergewand (τὰ ἱμάτια) ablegt, und ganz wie ein Dienender erscheint, u.s.w.; und so ist auch ἤρξατο νίπτειν significant.

V. 6–9. Da die Reihe an Petrus kommt, nach V. 12. nicht zuletzt, aber wohl auch nicht zuerst, weigert sich dieser. Die andern Jünger lassen es wenigstens ruhig geschehen. Petrus aber findet nach seiner Art darin eine zu große Herablassung des Herrn gegen die Diener. Das Präsens νίπτεις, wie 10, 32., Du bist im Begriff. Mild verweiset ihm Jesus, (V. 7.), nicht die Bescheidenheit, sondern die ungehorsame Voreiligkeit, die der echten Demuth und Bescheidenheit nicht eigen ist [1]). Was ich thue, sagt er, in welchem Sinne, Du weißt es jetzt nicht, warte ruhig, Du wirst es nachher erfahren. — Aber die Weisung macht den Petrus nur noch heftiger in seiner Weigerung V. 8. Das verdiente ein ernsteres, schärferes Wort. Jesus sagt ganz im Sinne der symbolischen Handlung: So ich Dich nicht wasche, hast Du keinen Theil, keine Gemeinschaft mit mir, (μέρος μετ' ἐμοῦ) vergl. Matth. 24, 51. Luk. 11, 36. 12, 46. Die LXX hat μερὶς κ. κλῆρος μετά τινος Deut. 12, 12. 14, 27. Dieß ist entweder so zu verstehen: Nur Reine können in meiner Gemeinschaft seyn, oder: Nur wer die demüthige Liebe, wovon ich das Beyspiel gebe, nicht dulden will, nicht versteht, hat keinen Theil an meiner Gemeinschaft, welche ganz darauf gegründet ist. Für die erstere Fassung spricht V. 11., für die zweyte V. 15 ff. Da aber die wesentliche Bedeutung der Handlung nicht die Reinheit ist, sondern die Demuth der Liebe, so ist die

1) Calvin: laudabilis quidem modestia, nisi quovis cultu potior obedientia esset.

letztere Erklärung vorzuziehen [1]). — Das ernste, drohende Wort trifft das Gemüth des edelheftigen Jüngers. Mit derselbigen Liebe, mit welcher er vorhin sich geweigert hatte, jetzt zu allem erbötig [2]), aber auch eben so unbedacht übertrieben, wie vorher, ruft er schnell umgewandelt V. 9.: Herr nicht nur die Füße, auch die Hände und das Haupt. Er hat noch nicht verstanden, was der Herr meint.

V. 10. 11. Die Antwort Jesu V. 10. ist dunkel, aber noch mehr dadurch verdunkelt worden, daß man den unfigürlichen und figürlichen Sinn in einander gemischt, ja den ersteren ganz aufgegeben und den letzteren mystifizirt hat. Viele ältere und neuere Ausleger verstehen unter dem λοῦσθαι unmittelbar das mystische Bad der Taufe, sammt der Sündenvergebung, unter dem Fußwaschen aber die Heiligung und Reinigung von den Lüsten des Fleisches, oder, wie Origenes, die Reinigung zum apostolischen Amte nach Jes. 52, 7. Olshausen findet in der Stelle den Gegensatz zwischen der allgemeinen Sündenvergebung, dem λοῦσθαι, mit der das Glaubensleben überhaupt beginnt, und der täglichen, welche auch bey den Gläubigen die unvermeidlichen Befleckungen der Welt nothwendig machen, dem νίπτεσθαι. — Aber ich muß jede Erklärung für falsch halten, welche dem λοῦσθαι und νίπτεσθαι gleich unmittelbar eine bestimmte geistige Bedeutung giebt. Jesus bleibt mit seiner Antwort zunächst in dem sinnlichen Scheine der Handlung und dem sinnlichen Sinne der Rede des Petrus stehen. Es war, wie bey den Griechen und Römern, den Persern, wohl auch bey den Juden Sitte,

---

1) Ammonius in der Catene sagt: ἐὰν μὴ καταδέξῃ τὸ τῆς ταπεινοφροσύνης μάθημα, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ.

2) Chrysostomus sagt: καὶ ἐν τῇ παραιτήσει σφοδρός, καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος γίνεται. Ἑκάτερα δὲ ἐξ ἀγάπης. Διατί γὰρ οὐκ εἶπε, τίνος ἕνεκα ἐποίει τοῦτο, ἀλλ' ἀπειλὴν ἐνέθεικεν; Ὅτι ἐκεῖνος μὲν οὐκ ἂν ἐπείσθη. Aehnlich Euthymius.

sich vor dem Essen zu baden [1]). Man sagt zwar, nur Vornehme hätten dieß gethan. Aber auch für die Geringeren gab es öffentliche Bäder. Vielleicht, daß die Gesellschaft sich zu dem bevorstehenden feyerlichen Mahle gebadet hatte. Hatten sich nun die Jünger alle gebadet, so bedurfte es nur noch des Waschens der Füße, die durch das Gehen aus dem Bade wieder beschmutzt worden waren. Hierauf spielt V. 10. an. Weil λούσθαι nicht so viel ist, als νίπτεσθαι, und καθαρὸς ὅλος mehr dem Baden des ganzen Körpers, als dem Waschen einzelner Theile entspricht, so ist die Beziehung auf die Jüdische Reinigungsweise der Hände vor dem Essen [2]) nicht wahrscheinlich. Richtig erklärt Euthymius: Ὁ λελουμένος οὐ χρήζει λούσασθαι, εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι μόνους, διότι τούτοις περιπατῶν ἔξεισι τοῦ λουτροῦ· ἀλλ' ἔστι καθαρὸς ὅλος, ὡς ἤδη λελουμένος. Man hat sich über den trivialen Sinn dieser Erklärung beklagt. Wenn diese Erklärung dabey stehen bliebe, so hätte man Recht. Aber ich bin eben sowenig ein Freund trivialer Gedanken im Johannes, als Andere. Euthymius sagt [3]), die Worte Christi seyen παραδειγματικῶς gemeint. Eben so Cyrill. Die tiefere geistige Beziehung ist unleugbar. Aber sie ist nicht unmittelbar, sondern παραδειγματικῶς und fast proverbiell ausgedrückt, als ein bildliches Apophthegma. Es läßt sich freylich nicht beweisen, daß die Jünger sich vorher gebadet hatten. Aber die paradeigmatische Rede ist eben nur unter dieser an sich nicht unwahrscheinlichen Vor-

---

1) S. Wetstein, (Sammlung der betreffenden Stellen aus den Classikern) zu d. St. Er sagt: Ad convivium vocati solebant prius in balneo lavari. In domo vero convivatoris non nisi pedes, quibus in via pulvis aut sordes adhaeserant, a servis abluebantur, ne lecti, super quibus accumbebant, macularentur.

2) So Kuinöl.

3) Euthymius: ἵνα μὴ ὑπολάβωσιν, ὅτι ἡ νίψις αὕτη καθάρσιόν τι ἐστιν, οἷον καὶ τὸ βάπτισμα, λύει τὴν τοιαύτην ὑποψίαν παραδειγματικῶς.

aussetzung verständlich; es fehlt sonst der Uebergang, die Anknüpfung an die Bitte des Petrus, der doch das Waschen der Hände und des Hauptes gewiß wörtlich verstand. So bekommt die Antwort Jesu allerdings zunächst eine, wenn man will, etwas heitere Wendung, aber nur in der äußeren Anknüpfung. Die tiefere ernste Beziehung ist schon darin enthalten; nur tritt sie bestimmt erst mit den Worten hervor: καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες. Daß Jesus mit der Ausnahme den Judas meint, sagt V. 11. Der Herr will dem Jünger das Gewissen rühren theils durch die Liebe, an der er auch ihn Theil nehmen ließ, theils durch die Andeutung, daß er wohl wisse, was er Böses im Sinne habe. — War Judas unrein, sofern gegen den Erlöser eine unreine, lieb- und glaubenlose Gesinnung in ihm war, so sind die übrigen Jünger rein, oder bildlich, gebadet, sofern sie dem Erlöser ergeben und treu waren, wenn auch, wie Petrus, noch in unverständiger Liebe. Das Fußwaschen hatte sie nicht etwa sakramentlich erst gereinigt; nach 15, 3. waren sie durch das Wort, die Gemeinschaft Christi rein geworden [1]). Dem Judas hatte das Bad der Gemeinschaft mit dem Erlöser nichts geholfen. Aber allen fehlte noch der Geist der einander demüthig dienenden Liebe. Diese Liebe ist die Vollendung des reinen Herzens, der wahren Jüngerschaft. In ihrer Treue gegen den Herrn lag die Bürgschaft, daß sie auch das neue Gebot, welches er ihnen noch zu geben hatte V. 34. 35., fassen und erfüllen würden. Eben für dieses neue Gebot V. 34. 35. ist die Handlung des Fußwaschens vorbildlich in einem zwiefachen Sinne, einmahl als Vorbedeutung der höchsten That der dienenden Liebe Christi im Tode, sodann aber an sich Mustergebend. An Judas war die sinn- und

1) So Chrysostomus: ἐπεὶ οὖν πᾶσαν πονηρίαν ἔῤῥιψαν τῆς ψυχῆς ἐκεῖνοι καὶ μετὰ εἰλικρινοῦς διανοίας συνῆσαν αὐτῷ. Διὰ τοῦτό φησι κατὰ τὸν προφητικὸν λόγον Jes. 1, 16., ὁ λελουμένος ἤδη καθαρός ἐστιν.

vorbildliche, liebevolle Handlung des Erlösers vergebens. Das unreine, liebloſe Herz faßte ſie nicht.

Statt der recepta *οὐ χρείαν ἔχει, ἢ τοὺς πόδας*, wie Cod. A. lieſt, bieten BC*DKL. 13. 42. 61. u. a. Origenes (im Texte), Dionyſ. Areop., Chryſoſt., Euthym. *εἰ μή*. So überſetzen auch Vlg. Ver. Corb. Mm. Rd. Ambr. nisi ut. Cod. H. und Mt. 27. laſſen ſowohl *ἤ*, als *εἰ μὴ* aus; ja Colb. Gat. Foss. For. Harl. und Origenes fünfmahl auch *τοὺς πόδας*. Lachmann lieſt nach der Mehrzahl der älteſten Handſchriften *εἰ μὴ τ. πόδ.*, (ed. maj. ohne Klammern) dem Sinne, wie dem Sprachgebrauch gleich entſprechend. Allein hat nicht vielleicht das gewöhnlichere *εἰ μὴ* wie eine erklärende Gloſſe, das ſeltnere *ἤ* aus dem Texte verdrängt. *Ἤ* nach *οὐ* in der Comparation wäre ein *ἅπαξ λεγ.* im N. T. A. Krüger bemerkt in ſ. Abhandl. de formulae *ἀλλ' ἤ* et affinium particularum post negationes vel negativas sententias usurpatarum natura et usu [1]): *Οὐδείς — ἤ*, rarior est formula. Das gewöhnliche nach der bloßen Negation iſt *ἀλλά* oder *πλήν* oder *εἰ μή*, oder endlich *ἀλλ' ἤ*. Indeſſen ſchreibt Lucian Dem. Enc. 30. *πάντως οὐδὲν ἂν αὐτὸν ἢ ἀπέκτειναν*, Xenoph. Cyrop. 7, 5. 41. *μηδένα παριέναι* [*ἄλλον* ex libr. Altorf. Schneider] *ἢ τοὺς φίλους* rel., und Oec. 3, 3. in der negativen Frage: *τί οὖν τούτων ἐστὶν αἴτιον, ἢ ὅτι*, vergl. Cyrop. 1, 4. 13. [2]). Das Elliptiſche der Formel iſt unverkennbar. Die Ergänzung *ἄλλου τινὸς* oder *ἑτέρου* vergl. AG. 17, 21. liegt nahe. Aber es fragt ſich, ob nicht das im N. T. regelmäßige *εἰ μὴ* durch *ἤ* verdrängt iſt? Codex D lieſt: *οὐ χρείαν ἔχει τὴν κεφαλὴν νίψασθαι εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον*. Daraus konnte leicht *ἢ τοὺς πόδας* entſtehen, zumahl wenn man, wie Origenes, davon aus-

1) p. 37.
2) Hier hat Junt. *εἰ μή*, eben ſo Guelferb. Andere leſen *τί δὲ ἄλλο, ἤ*.

ging, daß auch das Fußwaschen nicht nöthig war, weßhalb Origenes auch τοὺς πόδας wegließ.

V. 12–17. Nach vollbrachter Handlung giebt Jesus die Erklärung derselben. Sie sollte kein sakramentliches Reinigungssymbol, sondern ein Zeichen seiner sich selbst verleugnenden Liebe zu den Jüngern seyn, vergl. V. 1., ein ὑπόδειγμα für diese, daß sie einander in demüthiger Liebe dienen sollten. Besonders seit dem vierten Jahrhundert hat man daraus einen befohlenen kirchlichen Ritus gemacht, und mit der Taufe, auch wohl mit den Agapen, wo diese noch üblich waren, verbunden [1]). Die Jünger haben den Herrn nicht so mißverstanden. Im ganzen apostol. Zeitalter zeigt sich nirgends die Spur eines solchen Ritus aus vermeintlichem Herrengebot. 1 Tim. 5, 10. wird das Fußwaschen der ἅγιοι mit zu den καλοῖς ἔργοις der christlichen Wittwen gerechnet, als ein zur christlichen ξενοδοχία jener Zeit gehöriger Dienst. Nur den Sinn der Handlung wollte Jesus beobachtet wissen. — V. 12. liest Lachmann nach ABC* L und Origenes', auch mehreren Latein. Handschriften καὶ vor ἀναπεσών. Da die meisten dieser Auctoritäten καὶ vor ἔλαβ. auslassen, was auch Lachm. ausläßt, B und Origenes aber ἀνέπεσε lesen, so scheint ursprünglich eine zwiefache Construction des Textes vorgelegen zu haben, die eine, welche bis εἶπεν alles als Vordersatz nahm, die andere, welche den Nachsatz schon mit ἔλαβε anfing. Unstreitig liegt die letztere Construction mehr im Ton der Erzählung, vergl. V. 4. 5. Diese macht denn nothwendig καὶ ἀναπεσών zu lesen.

Wißt Ihr nun was das zu bedeuten hat, was ich Euch gethan habe? — Da sie es nicht wissen, fährt er fort: Ihr ruft mich, Lehrer und Herr [2])! und Ihr

1) S. Lampe zu d. St., und die dort angegebene Litteratur.
2) Ueber den nicht sowohl vokativischen als vielmehr benennenden Nominativ ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος s. Winers Grammatik §. 29. 2.

sprechet ganz recht so, denn ich bin es. Wenn nun ich Euer Lehrer und Herr Euch die Füße gewaschen habe zum Zeichen der vollkommnen Liebe, so müßt Ihr, die Diener, dieß um so mehr thun. Ein Beyspiel, ὑπόδειγμα [1]), nemlich, habe ich Euch damit gegeben, daß Ihr in Liebe (einander) dasselbe thut, was ich Euch. Wahrlich, wahrlich ich sage Euch, der Diener ist nicht größer als sein Herr u. s. w. Was ich also als Herr gethan, steht um so mehr dem Diener wohl an. Aber dieß zu wissen genügt nicht. Da Ihr es wißt, so seyd Ihr nur selig, wenn Ihr's auch thut [2]).

Daß Jesus bey dieser Ermahnung so lange verweilt und dabey so nachdrücklich das Motiv hervorhebt, könnte auffallen, wenn man nicht wüßte, daß nichts dem Menschen theoretisch so sehr gefällt, aber praktisch so schwer wird, als gerade das Demüthige und Dienende in der Liebe.

Je nachdem die Jünger entweder das Verhältniß des Lehrers oder des Messias in Christo auffaßten, nannten sie ihn entweder ὁ διδάσκαλος (ῥαββί), oder ὁ κύριος. Hier V. 13. wird beydes zusammengestellt. Die Rabbinenschüler nannten ihren Lehrer מר [3]), aber Christus legt darein eine bestimmte Beziehung auf seine Messianische Herrschaft.

V. 18. Die Verbindung mit V. 17. giebt Euthym. richtig so an: Οὐ λέγω, τό: ἐὰν ποιῆτε αὐτά. Nicht Euch allen gilt V. 17. Ich kenne, die ich erwählt habe, weiß also auch, daß Einer unter Euch ist, der nicht rein ist, V. 10. 11., der es nicht thun wird. Aber auch dieß ist nicht ohne Gottes Fügung, sondern damit die Schrift erfüllt würde, (Ps. 41, 10.): Der das Brod mit mir [4]) isset,

---

1) Die ältere classische Sprache hat παράδειγμα.

2) Euthym.: οὐκ ἀρκεῖ γὰρ εἰδέναι μόνον, ἀλλὰ χρὴ καὶ ποιεῖν.

3) S. Schöttgen zu d. St.

4) Die Lesart μου τὸν ἄρτον BCL ist dem Originale nachgebildet,

der hat die Ferse gegen mich erhoben [1]), d. h. selbst mein Tischgenoß ist mein Feind. — Da Joh. auch sonst wohl die Worte des A. T., auch wenn er sie als förmliches Citat für sich nimmt, auf die Formel ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ unmittelbar (ohne ἡ λέγουσα) folgen läßt, z. B. 19, 24. nach der Vatic. Handschrift, und 19, 36., so könnte ἵνα hier elliptisch seyn, wie 1, 8., so daß etwa zu ergänzen wäre, daß ich V. 17. nicht von Euch allen sagen kann, das geschieht, damit die Schrift erfüllt werde u. s. w. Indeß kann man auch mit Meyer ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ als Zwischensatz nehmen, so daß ὁ τρώγων unmittelbar mit ἀλλ' zu verbinden ist, vergl. 19, 28. — Olshausen versteht ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον von der täglichen Speisung mit dem Brode des geistigen Lebens, weil Judas von Christus nicht leiblich ernährt worden sey. Allein der Ausdruck ist fast proverbiell von der Tischgenossenschaft, der vertraulichen Lebensgenossenschaft überhaupt. Seit der beständigen Begleitung waren die Jünger wörtlich σύσσιτοι καὶ σύσπονδοι des Erlösers.

Ist der Psalm, woraus diese Stelle genommen ist (frey citirt), von David, so bezieht er sich auf die Absalonischen Unruhen; V. 10. zielt dann entweder auf den Verrath des Mephiboseth (2 Sam. 9, 7. 16, 3.) oder des Ahitophel. Die neuere Kritik hat dieß aber streitig gemacht. Deutlich erkennt man nur die allgemeine Situation eines über bittere Hausfeindschaft Klagenden. Man hat diesen Psalm für ursprünglich Messianisch gehalten, aber die genauere historische Auslegung lehrt das Gegentheil [2]). Jesus vergleicht

---

und deßhalb verdächtig. Die LXX haben ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν.

1) Dieser bildliche Ausdruck ist entweder von der Art, wie z. B. das Pferd seinen Gegner angreift, oder von den heimlichen Listen im Ringkampf, wo die Gegner einander die Füße unterschlagen, hergenommen. Vergl. de Wette zu Ps. 41, 10.

2) S. Rosenmüller, de Wette und Ewald zu d. Psalm.

hier zwar nicht bloß den vorliegenden Fall mit einem ähnlichen, sondern er findet in der alttestam. Stelle unter der populären Voraussetzung, daß der Psalm ein Psalm Davids ist, einen Typus von dem Verrath des Judas, weil die Geschichte Davids überhaupt typisch war für den Messias, den Sohn Davids. Aber durch diese einzelne Beziehung wird noch nicht der ganze Psalm von Jesus für Messianisch, für eine bewußte Weissagung erklärt. Auch beruht die populäre Voraussetzung, daß der Psalm von David sey, auf keiner historischen Erkenntniß.

V. 19. Der Verrath des Judas hatte für die Jünger etwas so Entsetzliches, daß, wenn er wider alles denkbare Vermuthen geschehen wäre, die Jünger irre werden konnten an ihrem Herrn, daß er in seiner heiligen Messian. Weisheit von dem allen nichts vorhergesehen und verhütet habe. Sagt er ihnen voraus, was geschehen werde, und zwar nicht ohne alttestam. Vorbedeutung, so waren sie, wenn es geschah, nicht nur gefaßt, sondern sie mußten darin auch einen Beweis mehr finden von dem höheren Wissen des Erlösers. Ἀπάρτι (ἀπ' ἄρτι) in der gewöhnlichen Bedeutung von jetzt an (vgl. 1, 52.), würde in sich schließen, daß Jesus jetzt nur erst anfing davon zu reden, nachher aber sich öfter und bestimmter darüber äußerte, V. 21 ff. 17, 12. Aber ἀπάρτι ist oft nur das verstärkte ἄρτι, gerade jetzt, jetzt gleich. So genommen gäbe es hier den Sinn: jetzt gerade, im rechten Augenblick.

V. 20. scheint mit dem Vorhergehenden und Folgenden so wenig zusammenhängend, ja dem ganzen Contexte überhaupt so fremd, daß Kuinöls Verdacht, der ganze Vers möge als Glosse zu V. 16. πέμψ. αὐτόν, aus Matth. 10, 40. herübergekommen seyn, fast gerechtfertigt erscheint. Indeß sind die Aussprüche dort und hier wörtlich zu ungleich. Und da sich der Vers gerade hier (warum nirgends hinter V. 16.?) in allen Auctoritäten findet, so muß

wenigstens versucht werden, ob sich nicht irgend ein Zusammenhang entdecken lasse. Die wahrscheinlichste Ansicht ist diese: Jesus will den entweder durch den Gedanken des Verraths aus ihrer Mitte, oder vielleicht noch mehr durch den Hinblick auf die bevorstehende Katastrophe des Abschiedes von ihrem Meister (vergl. 14, 1.) entmuthigten Jüngern dadurch Muth machen [1]), daß er anknüpfend an ὅτι ἐγώ εἰμι V. 19. ihnen vorhält, in wessen Namen und mit welcher Würde sie ausgesendet würden, vergl. Matth. 10, 40–42. Luk. 9, 48. Er wollte vielleicht fortfahren, sie auf diese Weise noch mehr zu ermuthigen, über ihren Beruf zu belehren, — aber der Gedanke an den Verräther, von dem er sich durch die neue Rede V. 20. losmachen will, erschüttert und unterbricht ihn von Neuem, V. 21. Die Gegenwart des Verräthers beengt ihm das Herz. Erst da derselbe den heiligen Kreis verlassen hat V. 30., fährt er ruhiger ununterbrochen fort, die Seinigen zu belehren, zu demüthigen, zu erheben und zu trösten. — Meyer construirt den Zusammenhang so: Werdet nicht irre an meiner Messianität, nehmet vielmehr, wenn ich als erhöheter Messias einen andern an des Verräthers Stelle gesendet haben werde, diesen liebevoll in Euren Kreis auf, Ihr nehmet in ihm mich selbst auf u. s. w. — Aber dürfte in diesem Falle mindestens ein ἄλλον bey πέμψω fehlen? Ein Ausspruch Christi in diesem Sinne konnte, als nachher an Judas Stelle ein anderer gewählt wurde, nicht unerwähnt bleiben. Aber AG. 1, 15 ff. ist keine Spur davon. Indessen könnte Lukas diese Beziehung entgangen seyn. Aber davon abgesehen, so war eine solche vorläufige Weisung über den Stellvertreter weder schicklich noch nothwendig. Meyer bemerkt, von der Sendung der schon gewählten Apostel könne das ins futurum

1) Aehnlich Euthymius: Καὶ νῦν δὲ τὸ αὐτὸ (Matth. 10, 40.) λέγει, παρηγορῶν αὐτοὺς ἐπὶ πλέον μέλλοντας ὅσον οὔπω διατρέχειν τὴν οἰκουμένην.

exactum übergehende ἐάν τινα πέμψω nicht verstanden werden. Allein nur die Wahl der Apostel war längst geschehen, die eigentliche Aussendung stand noch bevor, vergl. 15, 27. 20, 21. Auch ist der Satz so allgemein gefaßt, daß er jede Christliche ἀποστολή, welche sich an die apostolische anschloß, unter demselben göttlichen Ansehen und Segen begreift. — Indessen, wie man es auch versuchen mag, ein wahrer, sicherer Zusammenhang entsteht auf keine Weise, und der Verdacht einer uralten Interpolation, weniger aus Matth. 10, 40., als aus Luk. 9, 48., wo das ὁ γὰρ μικρότερος u. s. w. leicht zur Parallelisirung mit unserer Stelle führte, kehrt immer wieder. Oft sind Glossen der Art an das Ende eines Abschnitts gestellt worden.

Weiße [1]) will in dieser Erzählung 13, 1–20. die unverkennbar echten Bestandtheile nicht verkennen, aber das Ganze erscheint ihm in einem sehr problematischen Charakter. Das Apophthegma V. 10., auch wohl V. 18 und 19. hätten, meint er, etwas Authentisches, aber weder könne er sich an der äußerlichen Demuthsbezeugung Christi sonderlich erbauen, da sie für jedes unbefangene Gefühl einen Beyschmack von theatralischer Absichtlichkeit habe, noch könne er sich in die einzelnen Unwahrscheinlichkeiten der Erzählung, wie z. B. die Weigerung und Aeußerung des Petrus V. 6. 7 und 9. und die magischsakramentalische Deutung der Handlung V. 8., hineinfinden. Daß die symbolische Handlung kein heiliger Gebrauch der apostol. Kirche geworden sey, mache gegen die historische Wahrheit der Erzählung bedenklich, und wiewohl V. 1. ein ganz Johanneischer Eingang sey, so verrathe sich doch schon in der verunglückten Nachbildung von V. 1., die in dem wiederholten εἰδὼς ὁ Ἰησ. V. 3. nicht zu verkennen sey, die fremde, Fremdartiges einschiebende Hand, der man die ganze geschmacklose Demuthshandlung zu verdanken habe.

---

1) A. a. O. 2. 272 ff.

Vor Weiße hatte schon Strauß die Erzählung für die sagenhafte Darstellung einer synoptischen Demuthsrede erklärt [1]; noch früher Bretschneider [2] wegen V. 8., was Jesus nicht habe sagen können, und weil die Synoptiker von der Handlung des Fußwaschens schweigen, die ganze Erzählung als eine sagenhafte Erdichtung verworfen.

Dagegen erklärt Alex. Schweizer [3] diese Erzählung für eine solche, der alles fehle, woran die spätere Einschaltung zu erkennen sey, und welche ein hohes Gepräge treuer Wahrheit trage, wie nur ein Augenzeuge berichten könne.

So schroff stehen die Urtheile der neuesten Kritik einander gegenüber.

Die Berufung Weißes auf Geschmack und Gefühl müssen wir auf sich beruhen lassen. Von diesem gefährlichen Gebiete sollte sich die neuere negative Kritik fern halten. Die Oriental. Symbolik hat ihren eigenen Geschmack, den der unbefangene Verstand anerkennen muß, wenn auch das Abendländische Gefühl von heute sich darein nicht finden kann. Aber davon abgesehen, so ist die Voraussetzung Weißes, daß Jesus V. 8. der Handlung eine sakramentliche, sogar magische Bedeutung gebe, ohne allen Grund. Jesus charakterisirt die Handlung V. 15 ff. deutlich genug als ein symbolisches ὑπόδειγμα, worin weder Sakrament, noch Magie liegt. Die Weigerung, dann die übermäßige Forderung des Petrus hat bey der Neigung desselben zu Extremen nichts Unnatürliches und Unwahrscheinliches. Ein Späterer aber würde wohl schwerlich einen heiteren Zug, wie diesen, dem Apostel angedichtet haben. Der Ausspruch Jesu V. 10., den Weiße für authentisch hält, ist kein erweisliches Sprüchwort, sondern

---

1) Am a. O. 2. S. 452.

2) Probab. p. 62. 70 f.

3) Am a. O. S. 164 ff.

von dem besondern Falle hergenommen, gilt er auch nur für die extreme Forderung des Petrus V. 9. — Nur wenn das Fußwaschen in der apostolischen Kirche irgendwie rituell geworden war, konnte ein Späterer darauf kommen, eine paradeigmatische Handlung Christi, wie diese, als Auctorität dafür zu erfinden. Daraus, daß die Handlung in der apostolischen Kirche nicht rituell war, kann man nicht schließen, daß Jesus sie auch nicht könne verrichtet, sondern nur, daß Johannes sie nicht könne erdichtet haben. Eben weil sie nichts Sakramentliches hatte und haben sollte, ist sie in der synopt. Tradition übergangen worden. — Die Vermuthung, daß das zweyte εἰδὼς V. 3. die einschiebende Hand verrathe, ist scheinbar sinnreich, aber in Wahrheit ohne Grund. Waren V. 1 u. 2. von Johannes, so konnte der Interpolator recht gut mit V. 4. fortfahren, da V. 1. am Ende schon die Hinweisung auf einen besondern Liebesbeweis enthielt. So hätte er das verrathende εἰδὼς V. 3. erspart und eine fließende Erzählung bekommen. Wären noch Styl und Sprechweise in diesem Abschnitte irgendwie verschieden, so könnte man die Vermuthung für etwas mehr, als einen Einfall halten. Aber die Erzählung hat von Anfang bis ans Ende denselben Styl und Ton.

V. 21 – 30. Die Kenntlichmachung des Verräthers während des Mahles. Vergl. Matth. 26, 21 – 25. Mark. 14, 18–21. Luk. 22, 21–23.

V. 21. schließt sich an V. 19. unmittelbar an. Jesus wird durch den Gedanken an den Verrath V. 19. von neuem so mächtig erschüttert, daß er feyerlich (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) bezeugt: Einer von Euch wird mich verrathen. So bestimmt hat er es noch nicht ausgesprochen. Was will er damit? V. 19. scheint den Grund zu enthalten. Die Jünger sollen es bestimmt vorherwissen, ehe es geschieht. Oder will er den Verräther drängen, daß er, wenn er nicht anders will, den Kreis verläßt?

V. 22. Einer gewiß, — aber wer ist's, wer kann es nur seyn? So fragend sehen die Jünger einander verlegen an. Nur einer weiß es, Judas selbst. Nach Matth. 26, 25. fragt auch er, wie die übrigen (Matth. 26, 22.): *μήτι ἐγώ εἰμι.* Aber diesen Zug der höchsten Unverschämtheit hat nur Matthäus. Kaum glaublich ist auch das, was Matth. mit Mark. erzählt, daß jeder von den Jüngern laut fragt, ob er es sey. Lukas 22, 23. erzählt, wie Johannes.

V. 23. Johannes lag *ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ.* Kap. 21, 20. heißt es: *ἐπὶ τὸ στῆθος* vgl. V. 25. Seit dem Exil lag man auch bey den Hebräern auf Persische Art zu Tisch, nemlich so, daß man (im Divan) auf der linken Seite den Rücken mit einem Polster unterstützt, den Kopf gegen den Tisch zugekehrt, mit der linken Hand auf einem anderen Polster den Kopf stützte und die rechte zum Essen frey hatte. Der Nachbar rechts, lag mit dem Hinterkopfe gegen die Brust des ersten, u. s. w. [1]). So auch Johannes, den der Herr liebte, s. 19, 26. 21, 7. 20., dem Herrn im Schooße, an seiner Brust liegend. Da er ihn leise fragen wollte V. 24., so neigte er sich nach der Brust des Herrn hinüber. — *Ἐκ τῶν μαθητ.* liest Griesb. nach ABC*DKLM u. a. Eben so Lachmann.

V. 24–26. Jesus hatte den Einen nicht näher bezeichnet. So wagt auch Petrus nicht laut zu fragen, sondern winkt dem näherliegenden Johannes zu, er möchte fragen. Setzt er ein näheres, vertrauteres Verhältniß zwischen Jesus und Johannes voraus? In dieser Hinsicht ist wichtig, daß Lachmann statt *πυθέσθαι τίς ἂν εἴη, περὶ οὗ λέγει,* wie AD haben (der letztere *εἴη οὗτος*), nach BCL (X nach Scholz) 33. und Origenes liest: *καὶ λέγει αὐτῷ Εἰπὲ τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει.* Diese Lesart verdient schon darum den Vorzug, weil sie von so bedeutenden Auctoritäten empfohlen ist. Auch wird die Darstellung dadurch

1) S. Jahns Archäol. Thl. 1. Bd. 2. S. 215.

ungleich lebendiger. Petrus denkt, Johannes, der Vertrauteste, werde es wissen. Aber Joh. weiß es nicht; er erkundigt sich erst. Aus der Ueberlegung dieses Zusammenhanges scheint die Lesart *πυθέσθαι τίς ἂν εἴη* entstanden zu seyn. Gegen *εἴη* bemerkt Schulz: non alio uno loco Jo. usus est optativo. — Johannes neigt sich zu Christo und fragt, wie es scheint, leise. Die recepta *ἐπιπεσὼν δὲ* hat Cod. A; D liest *ἐπιπ. οὖν*. Dagegen haben BC* KLM. 33. Origenes *ἀναπεσών*, C mit folgendem *δέ*, LM. 33. mit folgendem *οὖν*, aber B und Orig. ohne alle Partikel. *Οὖν* lesen auch bey *ἐπιπ.* andere. Die Lat. Handschriften haben recumbens oder quum recumberet oder recubuisset, mit ergo oder itaque. Dieß weist auf *ἀναπεσὼν οὖν*. Und so scheint diplomatisch diese Lesart den Vorzug zu verdienen. Aber *ἀναπ.* ist V. 12. und 6, 10. und auch sonst im N. T. regelmäßig von dem sich zu Tisch legen gebraucht, während es hier und 21, 20. die ungewöhnlichere Bedeutung des sich zurückbiegens hat. Erklärend setzte man dafür *ἐπιπεσών*. Daß aber *ἀναπεσὼν* ursprüngliche Lesart ist, dafür haben wir das denkbar älteste Zeugniß in dem Anhange 21, 20., welches auf diese Stelle zurückweist, ohne alle varia lectio. *Ἐκεῖνος* ist sicher genug, aber C?KS und einige Minuskeln fügen *οὗτος* hinzu, BEGHLMI und mehrere Minuskeln *οὕτως*. Ist jenes aus diesem entstanden, oder erst jenes aus Stellvertretung von *ἐκεῖνος*, dann daraus *οὕτως*? Ich halte das letztere für wahrscheinlicher. Das *οὕτως* 4, 6., was Schulz und de Wette vergleichen, ist anderer Art. — Dem leise Fragenden antwortet Jesus, wie es scheint, leise, V. 26., vergl. V. 28. Hing das Mahl irgendwie mit dem Paschamahle zusammen, so ist das *ψωμίον*, wenn die Ordnung des Mahles, welche Lightfoot[1]) nach Maimonides bestimmt, die richtige ist, nicht der

1) Zu Matth. 26, 26.

Bissen des Paschalammes, womit das ganze Mahl endigte, sondern ein Stück des ungesäuerten Brodes, welches Jesus als der Hausvater in die bittere Kräuterbrühe eintauchte, und dem Judas reichte. War Judas gerade an der Reihe, so konnte die Bezeichnung leicht und ohne Aufsehen geschehen. Nach Johannes kann Judas wenigstens nicht laut gefragt, ob er es sey, und Jesus auch nicht laut geantwortet haben: Du sagst es! vergl. V. 28. 29. Möglich aber, daß das böse Gewissen des Judas die Frage des Johannes und die Bezeichnung des Herrn merkte, und sein Herz, wie es solchen Gemüthern begegnet, im Zorn über die Entdeckung statt reuig umzukehren, sich nur noch mehr und völlig verstockte oder verteufelte. — Statt *βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω*, wie die recepta nach ADK und mehreren Lat. Handschriften liest, bieten BCL und Origenes *βάψω τὸ ψ. καὶ δώσω αὐτῷ· βάψας οὖν*, welche Lesart der eleganteren recepta vorzuziehen ist. Aber selbst Lachmann bleibt bey dieser, nur daß er statt *βάψας*, *ἐμβάψας* liest.

V. 27. Nach empfangenem Bissen, heißt es, *εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς*. Daß damit der höchste Grad sittlicher Verstockung, die völlige Herrschaft des Bösen über das Gemüth des Judas bezeichnet werde, wird allgemein zugegeben. Aber wenn man den Ausdruck einen bildlichen nennt, so widerspricht Olshausen, weil man mit demselben Rechte die Wirkung des heil. Geistes bildlich nennen könne. Aber nicht die Wirksamkeit des Teufels ist bildlich, sondern der Ausdruck derselben *εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς*. Wenn Olshausen selbst verbietet, sich *εἰσῆλθεν* materiell zu denken, wie kann man sich die Sache klar machen, wenn der Ausdruck kein bildlicher seyn soll? Je mehr man sich den Satan als eine concrete Person denkt, desto mehr muß der Ausdruck, wenn er verständlich seyn soll, ein bildlicher seyn. Keine Person kann in die andere wirklich eingehen, sondern nur auf die

andere wirken, nur einwirkend sie besitzen. Je weniger εἰσῆλθεν bildlich seyn soll, desto mehr wird der Teufel eben nur ein sich mittheilendes geistiges Princip. — Da Jesus merkt, daß alles vergebens ist, den Judas wiederzugewinnen, seine Nähe aber in diesen letzten Stunden immer lästiger und störender wurde, so sagt er, um ihn so schnell als möglich zu entfernen: ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον [1]). Das scheinbar Anstößige dieser Worte hat schon Chrysostomus dadurch zu entfernen gesucht, daß er sagte: ποίησον τάχιον sey nicht προστάττοντος οὐδὲ συμβουλεύοντος, ἀλλ' ὀνειδίζοντος καὶ δεικνύοντος, ὅτι αὐτὸς μὲν ἐβούλετο διορθώσασθαι, ἐπειδὴ δὲ ἀδιόρθωτος εἶχεν, ἀφῆσαι αὐτόν. Deutlicher sagen Andere, z. B. Camerarius und Grotius, der Imperativ sey permissiv zu nehmen. Aber das Erlauben hat auch seine Schwierigkeit. Richtiger bezieht Ambrosius [2]) den Imperativ auf den Befehl, sich zu entfernen, nicht länger zu zögern mit der Ausführung des unabänderlichen Beschlusses: Was Du zu thun im Begriff bist (ποιεῖς), thue schnell, zögere nicht länger! — In τάχιον liegt eine Vergleichung mit der scheinbaren Zögerung des Verräthers.

V. 28. 29. *Οὐδεὶς ἔγνω* V. 28. nimmt auch den Johannes nicht aus. Nur Judas wußte, was der Herr meinte. Vielleicht hörte außer Johannes Niemand die Bezeichnung des Verräthers, Johannes aber ahnte die Nähe der Katastrophe nicht. Lauteten die Worte, wie ein Befehl, wie sollte man sie von dem Verrath verstehen? Die erste Vermuthung V. 29. ἀγόρασον — setzt allerdings

1) Aehnliche Redeweisen bey den Griechen, besonders bey den Lateinern s. Raphelius, Annott. Polyb. u. Wetstein zu d. St.

2) Ambrosius de Cain. et Abel. II, 4. sagt: Non ut malum faceret, sed ut a consortio suo recederet, quod facis, inquit, fac celerius. — Andere Kirchenväter halfen sich dadurch, daß sie sagten, Jesus rede in diesen Worten nicht den Judas an, sondern den Teufel im Judas.

voraus, daß das eigentliche Paschamahl noch bevorstand. Nach dem Paschamahle gestattete die Sabbatsruhe kein Kaufen; auch würde dann nicht εἰς τὴν ἑορτήν, sondern ἐν τῇ ἑορτῇ stehen [1]). Auffallend ist die zweyte Vermuthung nach 12, 5. nicht. Sie könnte auch darauf hinweisen, daß das eigentliche Paschamahl noch bevorstand. Christus konnte den Armen etwas zur Bereitung des Mahles schenken wollen.

V. 30. An εὐθέως ἐξῆλθεν oder ἐξῆλθεν εὐθύς, wie Lachmann liest, könnte sich die von Johannes nicht erzählte Verhandlung des Verräthers mit dem Synedrium, Luk. 22, 3–6. Matth. 26, 14–16. Mark. 14, 10. 11. anschließen. Eine solche Verhandlung zu nächtlicher Weile hat nichts Unwahrscheinliches. Die Worte ἦν δὲ νύξ erwecken leicht die Vorstellung, daß es die Stunde war, in der die Finsterniß Macht hatte [2]); aber, wenn Johannes eine solche symbolische Beziehung beabsichtigt hätte, würde er nicht wenigstens ἦν δὲ σκοτία geschrieben haben, vergl. Luk. 22, 53.?

Auch dieser Erzählung V. 21 ff. sprechen Strauß [3]) und Weiße [4]) alle historische Wahrscheinlichkeit ab. Der letztere glaubt nur in V. 18. die echt Joh. Grundlage zu erkennen, worauf der Afterjohannes die Erzählung von der Entlarvung des Verräthers gebauet habe, welche sich neben der echt historischen und allein Jesu würdigen des Markus unter keiner Bedingung behaupten könne. Dem ersteren ist auch Markus schon zu bestimmt in der Bezeichnung des Verräthers, und Lukas der Wahrheit vielleicht am nächsten.

---

1) Leonh. Usteri, comment. critica, in qua Ev. Joan. genuinum esse ex comparatis IV Evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione J. Chr. ostenditur. 1823. p. 22. 23.

2) S. Olshausen. Schon Origenes sagt: λεκτέον, ὅτι συμβολικῶς τότε ἡ αἰσθητὴ νὺξ ἦν, εἰκὼν τυγχάνουσα τῆς γενομένης ἐν τῇ ψυχῇ Ἰούδα νυκτός.

3) Am a. O. Bd. 2. S. 460.

4) Am a. O. Bd. 2. S. 277 f.

Beyde finden in dem individualisirenden Detailgemählde des Joh. nur eine Composition von lauter Unwahrscheinlichkeit und Anstößigkeiten, ja Weiße beklagt das Vorurtheil, welches sich unter der Maske eines Augenzeugen so traurige Verunstaltungen des erhabensten Moments, den die Weltgeschichte kenne, habe gefallen lassen. Solcher Verunstaltungen, ja Ungereimtheiten und Unwürdigkeiten, findet W. nicht weniger, als vier in der Erzählung. Zuerst die heimliche, leise Bezeichnung der Person des Verräthers, bloß zur Befriedigung der Neugier zweyer Jünger, die nicht im Mindesten dazu dient, dem Verrath zuvorzukommen; sodann die hämische Bezeichnung durch einen Act, der als ein Zeichen des Wohlwollens und der Freundschaft galt; ferner die harte, lieblose Aufforderung an Judas V. 27.; endlich die Ungereimtheit, daß der heftige Petrus und der Donnersohn Johannes den entlarvten Verräther so ruhig von dannen ziehen lassen.

Nach Weiße hat allein Markus den wahren und würdigen Hergang erzählt. Wie aber? Wenn Jesus nach Markus den Verräther laut und bestimmt bezeichnet hat, warum erheben sich nicht alle Apostel gegen den Schändlichen? Weiße sagt zwar, Mark. 14, 20. sey nicht bestimmter, als Luk. 22, 21.; allein nach der Frage Mark. 14, 19. konnte nur eine bestimmte Bezeichnung folgen. Und da Jesus nach Mark. 14, 21. auch ein bestimmtes Wehe über den Verräther ausruft, so ist die Ruhe sämmtlicher Apostel, mit der sie dem Verräther gestatten zu bleiben, bey Markus viel unbegreiflicher, als in unserer Erzählung die Ruhe des Petrus und Johannes, weil hier Jesus den Verräther entfernt. Die leise, bloß dem Johannes deutliche Bezeichnung, ohne nähere Angabe, wie bald und in welcher Art der Verrath geschehen werde, ferner, die rasche Folge der Aufforderung Jesu V. 27. und der Entfernung des Judas V. 30., endlich das vielleicht unmittelbare Eintreten der Reden Jesu V. 31 ff., — das alles erklärt hin-

länglich, daß weder Joh. noch Petrus, was Weiße von ihnen erwartet, aufbrausend dem Judas nachstürmen. Auch ist die Frage des Petrus und Johannes V. 24. 25. so wenig bloße Neugier, wie die drängenden Fragen der sämmtlichen Jünger Mark. 14, 19. Aus dem *περὶ τίνος λέγει ἀπορεῖσθαι* sämmtlicher Jünger V. 22. geht sehr natürlich das Winken des Petrus und das Fragen des Johannes hervor. Man muß also von vorn heraus gegen alle Joh. Relation sehr eingenommen seyn, wenn man derselben die synoptische unbedingt vorzieht. In dieser sind die beyden Seiten des Hergangs, welche Joh. auseinander folgen läßt, das Untereinander Fragen der Jünger und das Befragen des Herrn, gleichsam auseinander gefallen, indem Lukas 22, 23. nur das erstere, Matthäus und Markus nur das zweyte erzählen. Entweder Joh. ist ein Harmonist, der combinirt und ausgleicht, oder seine Erzählung enthält den wahren Hergang. — Das Eintauchen und Darreichen des Bissens V. 26. gehört zur hausväterlichen Ordnung und hat eben nur diese äußerliche Bedeutung, und wohl Niemand außer Weiße hat darin, daß Jesus dabey den Verräther bezeichnet, unwürdigen Mißbrauch eines Zeichens des Wohlwollens gefunden. Soll einmahl eine Erzählung der andern weichen, so könnte man sagen, das synoptische *ὁ ἐμβαπτόμενος* oder *ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ* bey Markus und Matthäus sey aus der typischen Stelle Ps. 41, 10. *ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον* entstanden. — Endlich kann man V. 27. in dem *ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον* nur dann eine lieblose Härte finden, wenn man unbedacht läßt, daß es in jedem sittlichen Verkehr zu einem Abschluß kommen kann und muß, wo die Gerechtigkeit alle Gemeinschaft aufhebt und das gereifte Böse seinem Beschleunigungsprocesse überläßt. Ein Späterer würde eher ein solches Wort Christi weggedichtet, als hineingedichtet haben. Räthselhaftes der Art ist weit mehr in der faktischen Geschichte, als in der Dichtung.

XIII, 31 — 38.

Das neutestamentliche Liebesgebot, und warnende Vorherverkündigung der Verleugnung des Petrus.

Wie Johannes von Kap. 12, 1. an überhaupt manches aus der allgemeinen Tradition als bekannt voraussetzt, so hier die Einsetzung des Abendmahles.

Nach Strauß [1]) aber erzählt Johannes nichts davon, weil er eben nichts davon gewußt. Als Christlichen Ritus seiner Zeit, meint Strauß, habe der Evangelist natürlich das Abendmahl gekannt, auch wohl den hochgehaltenen Gebrauch auf die Auctorität Jesu zurückgeführt, wie K. 6. zeige, aber mit der synoptischen Stiftungsscene unbekannt, habe er vermöge seiner Liebe zu geheimnißvollen Worten dem Herrn eben nur das dunkle Wort von der Nothwendigkeit, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, in den Mund gelegt als indirecte Stiftung des Ritus.

Dagegen ist Folgendes zu bemerken: Hat Johannes nur 6, 51 ff. etwas von der Stiftung des Abendmahls durch Christus gewußt, so hat er in der That gar nichts davon gewußt. Weder an sich konnte jener σκληρὸς λόγος 6, 51 ff. den Ritus des Abendmahls veranlassen, noch Joh. sich diesen so veranlaßt denken, weil Symbol und Bedeutung desselben jenem σκληρὸς λόγος unmittelbar gar nicht entsprechen [2]). — Ist der Verf. unseres Ev. der Apostel Johannes, so hat entweder die synoptische Stiftungsgeschichte gar keine Wahrheit, oder Joh. mußte davon wissen. Ihre Wahrheit aber wird im Wesentlichen durch den Apostel Paulus 1 Kor. 11, 23 ff. verbürgt. Ist der Verf. irgend ein späterer Pseudojohannes, so nöthigte ihm die allgemeine synoptische Tradition das Wissen davon fast wider Willen auf. Die Erzählung mochte wahr seyn oder

1) Am a. O. Bd. 2. S. 451 f.

2) S. oben S. 157 ff.

nicht, dem allgemeinen Glauben daran konnte kein Pseudojohannes sich entziehen. Mußte nun der Evangelist in jedem Falle von der Einsetzung des heil. Mahles wissen, so fragt sich, warum ließ er sie aus? Ein synoptischer Evangelist konnte sie nicht auslassen, wohl aber ein chrestomathischer, wie Johannes, wenn sie für seinen Zweck keine wesentliche Bedeutung hatte. Freylich, wenn 6, 51 ff. eine wesentliche Beziehung auf das Abendmahl hat, so durfte Joh. die Einsetzung desselben nicht übergehen. Aber eben jene Voraussetzung ist, wie gesagt, ohne Grund. Strauß fragt jedoch weiter: Wie? Für den allgemeinen Zweck, die Leser zu überzeugen, daß Jesus der Christ sey, der Sohn Gottes, sollte die Mittheilung einer Scene, worin derselbe als Stifter eines neuen Bundes erscheint, nicht von Belang gewesen seyn? Und für den besonderen Zweck des betreffenden Abschnitts, Jesu bis ans Ende sich gleich bleibende Liebe ins Licht zu setzen, 13, 1., sollte es nichts ausgetragen haben, zu erwähnen, wie er seinen Leib und sein Blut den Seinen als Speise und Trank dargeboten, und damit seinem Worte K. 6. Wirklichkeit gegeben habe? — Beyde Fragen muß ich verneinen. Es fragt sich, wie Johannes das Abendmahl ansah. Galt es ihm als neue Bundesstiftung, so lag darin für ihn nichts Spezifisches, kein μονογενές. War nicht auch Moses Bundesstifter? Der Vorzug, die absolute Wahrheit des neuen Bundes beruhete nach Johannes unmittelbar auf der Gnade und Wahrheit, den Worten und Werken des menschgewordenen Logos. Man hat alle Ursache, zu glauben, daß Johannes das Abendmahl nicht als reale Mittheilung des Leibes und Blutes Christi betrachtete, sondern als symbolisches Gedächtnißmahl des heiligen Todes. 1 Br. 5, 6. zeigt, daß er nicht das Abendmahl, sondern die Idee desselben, den Tod Christi selbst, zu den Hauptzeugnissen rechnete. — Allerdings will Joh. 13, 1 ff. besonders hervorheben, wie die Liebe Jesu zu den Seinen sich bis ans Ende gleich

geblieben sey. Aber während er einen besonderen Beweis davon in der Handlung des Fußwaschens fand, sah er in der Einsetzung des Abendmahles nicht sowohl einen neuen Act der Liebe, als nur die Symbolisirung des Todes, welche ihm nicht so viel galt, als die Action des Todes selbst, von der er sagt, daß sie der höchste Ausdruck der Liebe Jesu für die Seinen gewesen sey. Unter dieser Voraussetzung konnte er die Stiftung des Abendmahles als allgemein bekannt übergehen, um so mehr, da er den wesentlichen ideellen Inhalt desselben, den Tod, die Gemeinschaft und das Gebot der Liebe ausführlich in den folgenden Reden hervorhebt. Man kann daraus auf keine gnostische Geringschätzung des Abendmahles schließen, wohl aber, daß Joh. weder in dem heiligen Mahle selber, noch in dem Acte der Einsetzung etwas für den Zusammenhang seines Ev. Nothwendiges fand, weder in dogmatischer, noch historischer Beziehung.

War für Joh. die Einsetzung des Abendmahles ein integrirender Theil des letzten Mahles, so muß sich auch in der Joh. Darstellung der Punct bezeichnen lassen, wo sich jene natürlich einfügt. Vergleichen wir die synoptischen Erzählungen, so setzte Jesus das neue Bundesmahl ein am Schlusse des Mahles, nach Lukas *vor* der Bezeichnung des Verräthers, nach Matth. und Mark. *nach* derselben. Ist das letztere das an sich Wahrscheinlichste, so läßt sich in der Joh. Erzählung vor 13, 30. 31. an die Einsetzung des Abendmahles nicht denken. Sieffferts[1]) Vermuthung, die Abendmahlsstiftung sey dem Fußwaschen vorhergegangen, und Joh. erzähle eben nur, was *nach* dem Mahle vorgefallen sey, hat weder in der Joh. noch synopt. Darstellung hinreichenden Grund. Selbst Lukas widerspricht. Nach unserem Kanon setzt Dr. Paulus[2])

1) Ueber den Urspr. d. Matth. S. 157 f.

2) Exeget. Handb. 3, 2. S. 497.

die Einsetzung des Abendmahles zwischen V. 30 und 31. Eben so Meyer. Dagegen ist bemerkt worden, daß V. 31. sich zu unmittelbar auf den Weggang des Judas beziehe, um eine solche Einschaltung zu gestatten. Wenn nun der Zusammenhang von V. 31 — 38. keine Unterbrechung zu erlauben scheint, der muß mit Olshausen die Einschaltung zwischen 13, 38 und 14, 1. machen. Kern[1]) findet sogar erst 14, 31. eine schickliche Fuge. Allein, wenn dieser letzteren Ansicht auch 15, 1 ff. einigermaßen günstig scheint, so gestattet doch die synoptische Erzählung auf keine Weise, die feyerliche Handlung in die unruhigen Augenblicke des Aufbruchs fallen zu lassen. Gegen Olshausen aber ist zu bemerken, daß 14, 1. *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία* eine Beunruhigung der Gemüther voraussetzt, welche durch die Einsetzung des Abendmahles eher aufgehoben, als erregt werden mußte. Da die Einsetzung des AM. die Stiftung des neuen Bundes in sich schloß, so scheint in V. 34. *ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν* eine Anspielung auf die *καινὴ διαθήκη* zu liegen, also die Einsetzung schon bey V. 34. vorausgesetzt zu werden. Und so würde sich nur fragen, ob die Fuge vor V. 31. oder V. 34. anzunehmen sey? Da Johannes keine Fuge markirt, und dadurch, daß er die einzelnen Momente unmittelbar zusammenrückt, seiner Darstellung den Schein eines ununterbrochenen Ganzen giebt, so ist schwer zu entscheiden. V. 31. kann recht gut so verstanden werden, daß Jesus, nachdem der Verräther sich entfernt hatte, unter andern auch dieß gesagt habe: *νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.* — Dieß Wort läßt sich eben so gut auf die Einsetzung des AM., als auf den Weggang des Judas beziehen, vielleicht auf jene noch unmittelbarer und schicklicher, als auf diesen. Indessen kann man sagen, daß die Einsetzung des heiligen Mahles irgend eine Vorbereitung der Gemüther, welche

1) Hauptthatsachen der ev. Gesch. Erster Art. Forts. S. 12.

durch den Weggang des Judas erschüttert und zerstreuet waren, forderte, und daß diese eben in den Sätzen V. 31–33. enthalten sey. Da nun auch V. 34. sich an V. 33. gar nicht unmittelbar anzuschließen scheint, so läßt sich hier die Fuge recht gut denken. Meyer wendet dagegen ein, daß die Frage des Petrus V. 36., durch ihre Beziehung auf V. 33. die Einschaltung einer so sehr ablenkenden Handlung, wie die Einsetzung des AM., auf keine Weise gestatte. Allein ist nicht schon V. 34 und 35. ablenkend von dem, was Jesus V. 33. gesagt hat? Ist's nicht möglich, daß das besondere Gespräch zwischen Jesus und Petrus V. 36–38. erst nach einer längeren Pause gefolgt, und die Frage des Petrus *πού ὑπάγεις;* durch den anfangenden Aufbruch Christi, (vgl. Matth. 26, 30 ff.) veranlaßt worden ist, als Petrus, nach seiner Art durch den Augenblick bestimmt, sowohl die Einsetzungsworte, die den Tod ausdrücklich aussprachen, als auch V. 33. augenblicklich nicht im Sinn hatte? Mir klingt durch die Worte *τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι* V. 33. immer etwas von dem hindurch, was Jesus nach Lukas 22, 15. 16. unmittelbar vor der Einsetzung des AM. sagt, daß ich immer noch am geneigtesten bin, zwischen V. 33 und 34. die Fuge anzunehmen.

V. 31. 32. *Ὅτε οὖν ἐξῆλθε*, die lectio recepta, durch B²DL Verc. Veron. Colb. und Origenes bezeugt, und von Lachmann festgehalten, läßt sich nur als Vordersatz zu dem folgenden *λέγει* construiren. Aber AE KS. 36. 40. u. a. lassen *οὖν* aus, und so ziehen Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius die Worte zu dem Vorhergehenden, V. 30. [1]). Meyer vertheidigt diese Construction, der Bengel [2]) und Knapp

1) Cyrill verbindet beyde Lesearten und Structuren: ἦν δὲ νύξ, ὅτε ἐξῆλθεν. Ὅτε οὖν ἐξῆλθεν.

2) Bengel hat dabey ein chronol. Interesse. In s. Harmon. evangel. §. 178. suchte er zu zeigen, daß Jesus das folgende

gefolgt waren. Allein wenn auch οὖν ſtreitig bleibt, ſo iſt doch klar, daß in ſyntaktiſcher Hinſicht weit mehr das folgende λέγει eine vorangehende Verhältnißbeſtimmung verlangt, als das an ſich verſtändliche ἦν δὲ νύξ. Dazu kommt, daß Joh. mit dem bloßen λέγει nicht leicht eine ganz neue Rede anfängt [1]). Ganz Joh. iſt ſowohl die Structur des ἦν δὲ νύξ, als kurzer Zeitbeſtimmung des vorhergehenden, ſ. 19, 14., als des ὅτε im anfangenden Vorderſatze, ſ. 4, 45. 19, 6. 8. 23. 30.

Als Judas hinausgegangen, um zu thun, wozu der Satan ihn trieb, war das Unvermeidliche ſchon ſo gut wie geſchehen. Unaufhaltſam nahete die Stunde des Todes, — nur noch wenige Augenblicke, V. 33., und der Menſchenſohn war im Tode verherrlicht. So ſpricht Jeſus im Affect der prophetiſchen Prolepſis, als ſey ſchon alles überwunden, νῦν ἐδοξάσθη, vergl. 12, 23. Indem der Affect ſich ſenkt, heißt es V. 32. καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν.

Aus V. 32. ſieht man, daß die Wechſelſeitigkeit der Verherrlichung des Vaters und Sohnes in der Epoche des Todes der Hauptgedanke iſt. Gegenüber der finſteren Seite des Todes, wonach er als Werk der diaboliſchen Feindſchaft gegen den Erlöſer erſcheint, hebt Jeſus den heiligen, rein göttlichen Pragmatismus deſſelben hervor, wonach er die Bedingung der gegenſeitigen Verherrlichung des Vaters und Sohnes iſt. So erhebt er die Jünger, welche durch das Weggehen des Judas nicht anders, als beſtürzt ſeyn mußten. — Die gegenſeitige Verherrlichung des Sohnes und Vaters geht aber davon aus, daß, wie in dem frey-

V. 31 ff. nicht ea nocte ineunte, sed postridie mane geſprochen habe. — Sermo etiam ex abrupto incipiens, fügt er in ſ. Gnomon hinzu, sic notatur, cf. XVIII, 26.

1) Im Anfange der Perioden ſchreibt Joh. immer entweder λέγει αὐτῷ und dergleichen, ſ. 1, 47. 2, 4. 7. 3, 4. λέγει πρὸς αὐτόν, 4, 9. 11. 15. und ſo unzählige Mahle, oder (ohne αὐτῷ, αὐτοῖς und dgl.) λέγει οὖν (12, 4. 9, 16.). K. 11, 39. aber ſteht λέγει ὁ Ἰησοῦς im pragmatiſchen Zuſammenhange mit V. 38. Eben ſo 18, 26.

willigen Tode des Menschensohnes die ganze Herrlichkeit der Gnade und Wahrheit des Logos thatsächlich zur Erscheinung kommt, so auch Gottes Herrlichkeit in der Sendung und dem Werke Christi offenbar wird. Die Verherrlichung Gottes unter den Menschen ist die Aufgabe, das Werk des Sohnes, 17, 4. Ist dieses Werk durch das heilige Thun und Sterben vollbracht, so muß auch in dem gegenseitigen sittlichen Verhältnisse zwischen dem Vater und dem Sohne wieder die verherrlichende Macht des Vaters an dem Sohne sich offenbaren. Die Verherrlichung des Sohnes, womit der gegenseitige Proceß schließt, ist nicht dieselbe, womit er anfängt V. 31., obwohl damit wesentlich verwandt. Die Epoche für beyde ist der Tod Christi. Aber jene V. 31. ist der Tod selbst, als sittliche Verherrlichungsthat Christi im Gehorsam gegen Gott, wodurch er der Erlöser der Welt wird, diese ist das Verherrlichtwerden des Gekreuzigten durch den Vater, indem er zu dem Vater in die Herrlichkeit zurückkehrt, die er zuvor hatte, 17, 5., womit die Sendung des heil. Geistes zur Vollendung des Werkes verknüpft ist. Nur, indem man dieß beachtet, kann man einen Uebergang finden zu V. 33., wo von dem Weggehen des Herrn nicht bloß zum Tode die Rede ist. 14, 1 ff. wird der Gedanke von der Rückkehr in die Herrlichkeit bey Gott wieder aufgenommen und weiter entwickelt.

Ist 17, 1 ff. der Kanon für das Verständniß dieser Stelle, so ergiebt sich aus 17, 1. 4., daß ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ nicht von der Verherrlichung Gottes in Christo, d. h. des Göttlichen in Christo zu verstehen ist, sondern von der Verherrlichung oder Offenbarung Gottes durch das Werk und Wort des Sohnes. — V. 32. fehlen die Worte εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ in BDL. 1. 219. u. a. in Cant. Ver. Verc. Corb. Colb. Germ. Harl. Rd. Fuld. (der aber si liest) Tert. Ambr. Dagegen werden sie von Cod. A, Orig., Hilarius, Cyrill und Nonnus (εἰ δέ, wie auch die Armen. Uebersetzung) gelesen. Brix.

hat εἰ οὖν gelesen. Schulz lobt die Auslassung, nam inepta videtur iteratio ejusdem dicti. Was ist schwerer zu erklären, der Zusatz oder die Auslassung? Aus Origenes sieht man, daß die Structur des Satzes früh Schwierigkeit machte [1]). Möglich, daß man die Wiederholung in hypothetischer Form anstößig fand und deßhalb ausließ. Aber es könnten auch die Worte zur Erleichterung der Construction hinzugefügt seyn, indem man sich so die Aufeinanderfolge der einzelnen Momente der Verherrlichung nach 17, 4 und 5. deutlicher machen wollte [2]). Immer haben die Worte etwas Befremdliches und einen glossenartigen Schein.

Ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν wird durch ἐν ἑαυτῷ und εὐθὺς auf eine zwiefache Weise näher bestimmt. Jenes wird von Lampe auf den Sohn bezogen, und vermöge einer Brachylogie nach 5, 26. so gedeutet: gloriam ei dedit (habere) in se ipso, (ut) in semetipso glorificetur, quamvis a patre glorificatus. Aber weder diese Brachylogie noch Deutung hat Grund. Die nächste Beziehung von ἐν ἑαυτῷ auf Gott ist auch die natürlichste. Man könnte darin den Gegensatz der unmittelbaren (durch ihn selbst) und mittelbaren Verherrlichung ausgedrückt finden. Aber weder ist dieser Gegensatz an sich klar, noch durch den Zusammenhang der Stelle und ihrer Parallelen angedeutet. Wo Joh. sonst ἐν ἑαυτῷ gebraucht, 5,

---

1) Ὑπὲρ δὲ τῆς τῶν ῥητῶν σαφηνείας ἐπιμελῶς προσχῶμεν πρώτῳ μὲν λεγομένῳ τῷ· „νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.·" δευτέρῳ δὲ τῷ· „καὶ ὁ θ. ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ·" τρίτῳ δὲ τοιούτῳ συνημμένῳ· „εἰ ὁ θεὸς ἐδοξ. ἐν αὐτῷ, καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ·" τετάρτῳ δέ· „καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν." Ἐὰν μὴ ἄρα τοῦτο φάσκῃ τις ἀναλαβεῖν εἰς συμπλοκὴν τὴν ἐν τῷ λήγοντι τοῦ συνημμένου, ἵνα ἄρχηται μὲν τὸ συνημμένον ἀπὸ τοῦ· „ὁ θεὸς ἐδοξ. ἐν αὐτῷ·" λήγῃ δὲ εἰς τό· „καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν."

2) Vergl. Origenes Erklär. tom. 32. 18. Καὶ τοιοῦτος οὖν ὢν ὁ υἱὸς ἐδοξάσθη, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· εἰ δὲ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, ἀντιδωρεῖται αὐτῷ ὁ πατὴρ τὸ μεῖζον, οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. πεποίηκεν.

26. 42. 6, 53. 61. 11, 38., bezeichnet er damit im Allgemeinen den Gegensatz des Inneren und Aeußeren. Die Verherrlichung des Sohnes in dem Vater steht gegenüber der Verherrlichung desselben in der Welt. Unter der letzteren könnte die Verherrlichung durch die Zeichen und Wunder, so wie durch den Tod verstanden werden, unter der ersteren, die, welche 17, 5. deutlicher bezeichnet wird, als Verherrlichung bey dem Vater, oder von andern neutestam. Schriftstellern durch die typische alttestam. Formel des Sitzens zur Rechten Gottes. Diese ist auch unstreitig hier gemeint, und die Vermittlung zwischen dem ἐν ἑαυτῷ und παρὰ σεαυτῷ 17, 5. liegt in der Formel σὺ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί. 17, 21. [1]). — Was die Bestimmung εὐθὺς betrifft [2]), so verfehlt Euthymius den rechten Sinn nicht, wenn er erklärt: ἐν αὐτῷ τῷ σταυρῷ. Nur liegt darin kein Gegensatz, wie er meint, gegen die δόξα ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ αὐτοῦ, sondern das ist gemeint, daß die Verherrlichung im Tode mit der Verherrlichung in der Rückkehr zum Vater zusammenfallen in einem Moment. An dieses εὐθὺς knüpft sich

V. 33. Τεκνία, ἔτι μικρόν u. s. w. Die liebkosende Anrede hier das einzige Mahl im Ev. Johannes will dadurch den Ton der Liebe, womit dieß gesprochen ist, stärker ausdrücken. Die temporelle Beziehung von μικρὸν ist an sich klar und es bedarf keiner Ergänzung. Derselbe Ausdruck der Trennung, wie 7, 34. 8, 21. 22., aber nach V. 36. in einem anderen Sinne. Jetzt können, ja sollen die Jünger ihm nicht folgen, vergl. 17, 15.

V. 34. vergl., was den Uebergang betrifft, zu V. 31. Der Gedanke an die Trennung von den Jüngern, die er

---

1) Nur folgt hieraus nicht, daß ἐν αὐτῷ vorher eben so zu nehmen sey. Am wenigsten aber darf man bey dem ἐν ἑαυτῷ mit Olshausen an die speculative Formel des Zurückgehens des λόγ. προφορικὸς in den ἐνδιάθετος denken.

2) Εὐδοξάσει Cod. D. ist offenbar ein Schreibfehler.

in der Welt zurücklässt, konnte den Scheidenden unmittelbar auf die ἐντολὴ führen. Aber gerade der Begriff der καινὴ setzt etwas, wie die Stiftung der καινὴ διαθήκη, voraus.

Die richtige, in der neueren Zeit von Knapp [1]) am gründlichsten erörterte Auslegung der καινὴ ἐντολὴ findet sich schon bey Chrysostomus, Cyrill, Theodorus Herakleotes, Theodorus von Mopsvestia, Theophylakt und Euthymius, wenigstens angedeutet. Der letztere sagt: τοῦτο ἡ καινότης· ἐκείνη μὲν γὰρ (ἡ παλαιὰ Levit. 19, 18.) ἐκέλευεν, ἀγαπᾶν τὸν πλήσιον, ὡς ἑαυτόν· αὕτη δέ, καὶ ὑπὲρ ἑαυτόν. Ὁ γὰρ Χριστὸς οὕτως ἠγάπησεν ἡμᾶς, ὡς μηδὲ ἑαυτοῦ φείσασθαι, ἀλλ' ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν.

Vergleicht man 15, 12. 13. 17., so kann kein Zweifel seyn, daß Jesus seinen Jüngern gebot, sich unter einander zu lieben, wie er sie geliebt habe, vergl. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Um die Wichtigkeit dieses Gebotes, besonders aber den Grad der gegenseitigen Liebe, den er verlangt, recht hervorzuheben, wiederholt er nicht nur das ἵνα ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, sondern er setzt auch das dazu gehörige καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς bedeutsam dem ἵνα καὶ ὑμεῖς voran [2]). Neu wird dieses Gebot genannt in eben dem Sinne [3]), in welchem Jesus wahrscheinlich so eben von

---

1) In d. Scriptis varii argum. ed. 2. 1823. Exercitatio in locum de novo praecepto Christi Joann. XIII, 34. atque huic genuinum C. XV, 12. 13. 17. item 1 Joann. II, 7-11. et 2 Joann. 5. Vergl. Mich. Weber Comment. Interpret. nova novi praecepti a Christo dati Joann. 13, 34. 35. Hal. 1826. 4. Ueber die Geschichte der Auslegung dieser Stelle vergl. theils Knapp, theils Lampe zu d. St.

2) Aehnliche rhetorische Transpositionen bey ἵνα s. V. 29. Röm. 11, 31. und a. m.

3) Andere Erklärungen siehe bey Lampe, Knapp und Kuinöl angeführt und von den beyden Letzteren gründlich widerlegt. Kling a. a. O. S. 682 f. geht wieder auf Bengels Erklärung zurück, welcher in s. Gnomon sagt: Novum dicitur prae-

der καινὴ διαθήκη im Gegensatz gegen die alte gesprochen hatte. Wie zum alten Bunde Gebote gehörten, so auch zum neuen. Aber wie die Gebote des alten Bundes alle enthalten waren in dem einzigen: Liebe Gott über alles und Deinen Nächsten als Dich selbst! Matth. 22, 35–40.: so ist des neuen Bundes einiges Gebot: Liebet Euch unter einander, wie der Herr Euch geliebt hat! Vergl. Eph. 5, 1. 2. Kol. 3, 14. Die Neuheit dieses Gebotes, welches mit dem alttestam. in der Liebe zu Gott über alles eins ist, liegt in der Beziehung auf das Muster der Liebe Jesu. Das alttestamentliche Liebesgesetz hieß: Liebe Deinen Nächsten, wie Dich selbst! Hier ist die Selbstliebe der Maaßstab für die Liebe zu dem Nächsten. Ohne nähere Bestimmung, ohne Reinigung, Heiligung der Selbstliebe, ist dieser Maaßstab unsicher, und bezeichnet den höchsten Grad der Liebe weder klar, noch objectiv genug. Zwar scheint das neutestamentliche Gebot zunächst den Liebeskreis etwas zu verengen, indem es das Lieben untereinander, also in einer bestimmten Gemeinschaft [1]) gebietet. Da aber die Gemeinschaft des göttlichen Reiches alles umfaßt, was irgendwie den Samen und Keim des göttlichen Lebens in sich trägt, so ist der neutestam. Liebeskreis der denkbar weiteste, in welchem der Jüdische Partikularismus mit der Frage gar nicht entstehen kann, wer ist mein Nächster? Die Verengung ist also nur scheinbar, in der That liegt darin nur eine wahre Er-

---

ceptum non tam respectu V.T., quam respectu scholae Christi; ob novum modum, de amore eo usque progrediente, ut vita pro amandis sive amatis ponatur, coll. 1 Joan. 3, 16. Antea sequela Jesu in singulos gressus direxerat discipulos, amorem implicite complexa: nunc sequi non possunt discedentem; itaque summa officii eis praescribitur. Aber wenn Jesus den Jüngern sagen will, daß er ihnen etwas bisher nicht gesagtes mitzutheilen habe, spricht er bey Joh. ganz anders, vgl. V. 33. u. 15, 14. 15. Auch war eine solche Beziehung hier zu untergeordnet, um ausgedrückt zu werden.

1) Vergl. Gal. 6, 10.

weiterung, indem jeder Nächste als ein lebendiges Glied einer gegenseitigen Gemeinschaft erscheint. Die Hauptsache aber ist, daß das neue Gebot einen Maaßstab für die Tiefe, Reinheit und Energie der Liebe giebt, den das altteſtam. Gebot nicht kennt, das Exempel Christi. Darin liegt nicht nur die Idee der aufopfernden Liebe mit der heiligen Selbstverleugnung, sondern auch die Liebe der Ungleichen, die erlösende, versöhnende Liebe des Heiligen zu den Sündern. Dieß ist die denkbar höchste und reinste Liebe, vergl. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Röm. 5, 6 ff., zugleich die höchste Gemeinschaftsstiftung der Liebe unter den Menschen. Dieses Muster, dieses objective Ideal, diese Gemeinschaftsstiftung der Liebe fehlten dem Gesetze des alten Bundes. Und so ist wie das Beyspiel und der Liebesbund Christi, so auch das dazu gehörige Liebesgebot ein neues, bis dahin nie gehörtes. — Christus hat das alttestamentliche Liebesgesetz nicht aufgehoben (Matth. 19, 19. 22, 37. 40.), sondern durch das neue wahrhaft vollendet, sofern Niemand im Stande ist, den Nächsten im Geiste Christi wahrhaft zu lieben, wie sich selbst, wenn er nicht liebt, wie Christus. Man kann in einem gewissen Sinne mit Euthym. sagen, das neue Gebot fordere, den Nächsten mehr zu lieben, als sich selbst. Dagegen bemerkt Olshausen, daß dieß streng genommen nicht wahr sey; denn außer Gott solle der Mensch sich gar nicht lieben, weil er als solcher in der Sünde sey, in Gott aber, d. h. seiner wahren Idee nach sey seine Liebe zu sich selbst eben Gottes Wille, und es sey nicht abzusehen, wie er in dieser Beziehung Andere mehr lieben könne, als sich selbst. Die wahre Liebe, die Gottes Wesen selber ist, sey überall eine und selbige, es sey kein Mehr und Minder darin, sondern sie theile sich Allem eben in dem Verhältnisse mit, wie Gott es geordnet habe. — Dieß ist alles ganz wahr. Aber das mehr lieben, als sich selbst, ist nur ein ungenauer Ausdruck für die selbstverleugnende, sich aufopfernde Liebe, in der ge-

nau betrachtet die wahre Selbstliebe nur in ihrer reinsten Gestalt erscheint. — Olshausen aber verwirft wegen Matth. 22, 37 ff. die obige Erklärung, und versteht καινὴ nach 1 Joh. 2, 7. 8. und 2 Joh. V. 5. von dem immer Neuen, dem stets mit jugendlicher Frische in die Seele Dringen des uralten Liebesgebotes. — Allein wenn Jesus dieß hier gemeint hätte, so mußte sich Johannes ähnlich ausdrücken wie in den Briefen. Wenigstens ein ἀεὶ oder dergl. durfte, wie Meyer sagt, nicht fehlen. Der Gegensatz von Alt und Neu wird dort in einem Bedeutungsspiele gebraucht, wovon hier keine Spur ist. Olshausen sagt selbst, vor Christus habe das alttestam. Liebesgebot seine gänzliche Erfüllung nicht gefunden. In dieser gänzlichen Erfüllung lag aber zugleich die Vollendung des Begriffs, des Inhalts, der Liebe, und diese war etwas Neues. Ich frage, ist das alttestam. Liebesgebot in seiner Tiefe aus dem A. T., oder aus dem Neuen, dem Beyspiele und Geiste Christi zu verstehen? Niemand wird sagen, das erstere.

V. 35. Zunächst verpflichtet allerdings Jesus seine μαθηταί, mit denen er eben sprach, zur Beobachtung des neuen Gebotes. Aber so wenig der neue Bund und die Jüngerschaft Jesu (es heißt ὅτι ἐμοὶ μαθηταί, nicht ἀπόστολοι, ἐστε) sich etwa bloß auf die zwölf Apostel beschränkte, eben so wenig das neue Gebot V. 34. So weit der neue Bund und die Jüngerschaft Jesu reicht, gilt auch das neue Gebot, der νόμος τοῦ Χριστοῦ, Gal. 6, 2. und das γνώρισμα des wahren Jüngers, also absolut, vergl. 1 Joh. 3, 14. 16.

V. 36–38. Die Frage des Petrus schließt sich äußerlich unmittelbar an V. 35. an. Man könnte denken, die Idee der Jüngerschaft oder Nachfolge Jesu bringe den Petrus auf die Frage. Dafür scheint ἀκολουθήσεις V. 36. zu sprechen. Indessen liegt näher, die Frage auf

V. 33. zurückzubeziehen, aber durch den anfangenden Aufbruch veranlaßt zu denken. Wenn Petrus V. 33. nicht verstanden hatte, so war dieß zu entschuldigen, da das Weggehen für die Jünger einen andern Sinn haben mußte, als für die Juden. Den Unterschied giebt Jesus jetzt an. Der Jünger wird ihm einst folgen in den Märtyrertod (ὕστερον δὲ ἀκολουθήσεις μοι vergl. 21, 18.), nur jetzt nicht; jetzt soll er bleiben, um ihm als Apostel zu dienen. In dem οὐ δύνασαι liegt eine gewisse Amphibolie. Petrus versteht es von dem natürlichen sittlichen Können, Jesus von der höheren sittlichen Ordnung, wonach er jetzt ohne seine Jünger in den Tod geht, und der Jünger noch nicht die Kraft und den Beruf zum Märtyrertode haben kann. Petrus begreift, von welchem schweren Gange die Rede ist. In augenblicklicher Aufregung und Vermessenheit der Liebe ist ihm das Schwerste nicht zu schwer. Aber den vermessenen Frager demüthigt der Herr durch die genaue Vorhersagung seines Falles noch in dieser Nacht. Was Petrus entschieden behauptet hatte, τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω — vgl. 11, 16. 10 11., stellt Jesus mit liebevollem Ernste in Frage, vgl. 1, 51. Ja so wenig darf Petrus seiner muthigen Liebe sicher seyn, daß er, obwohl verwarnt, doch fällt. — Lachmann liest V. 36. nach B, Origenes und abc. ἀκολ. δὲ ὕστ., was rhetorischer ist. Ἄρτι V. 37., (wofür CDL νῦν vor ἀκολ. haben, D aber auch ἄρτι nach ἀκολ. mit dem folgenden verbunden) ist durch AB hinlänglich geschützt. V. 38. wird von Lachmann statt ἀπεκρίθη αὐτῷ, ἀποκρίνεται gelesen nach ABL und mehreren Minuskeln. Diese Lesart macht die Erzählung rascher, lebendiger. Aber, obwohl die Auslassung von αὐτῷ unbedenklich ist, so findet sich doch ἀποκρίνεται bey Joh. sicher nur 13, 26., sonst immer nur ἀπεκρίθη, seltener ἀπεκρίνατο. Gebraucht Joh. das Präsens bey schnell einfallender Antwort? vergl. V. 26. — Statt φωνήσει liest Lachmann nach ABK und mehreren

Minuskeln φωνήσῃ, statt ἀπαρνήσῃ mit BD. 1. Orig. ἀρνήσῃ. Das letztere ist unstreitig richtig. Joh. hat sonst nur das simplex 1, 20. 18, 25. 27. und das compos. scheint aus den synopt. Parallelen entstanden zu seyn. Was aber φωνήσῃ betrifft, so ist φωνήσει nach οὐ μὴ eben so regelmäßig, als φωνήσῃ. Aber es kann seyn, daß das feinere φωνήσῃ dem zuversichtlicheren φωνήσει, welches Luc. 22, 34. hat, wich. Der Einfluß der synopt. Parallelen auf die Lesearten der Joh. Leidensgeschichte ist unverkennbar.

Vergleichen wir die synoptischen Erzählungen, so sind die Worte der Vorhersagung in allen Relationen gleichlautend, aber Veranlassung, Verknüpfung, Zeit und Ort werden von Matth. 26, 30 f. und Mark. 14, 26 ff. anders erzählt, während Lukas 22, 31 ff. am meisten mit Joh. stimmt. Nur die Gesprächsverknüpfung ist bey diesem eine andere. Aber wohl Niemand wird darin dem Lukas den Vorzug geben. Mag Joh. mehr componiren, der Zusammenhang bey ihm ist doch auch an sich wahrscheinlicher. — Euthym. erklärt die Verschiedenheit nach der harmonistischen Methode seiner Zeit aus der Zwiefachheit des Factums.

XIV, 1 — 31.

Jesus tröstet und ermuthigt die Jünger über seinen Weggang durch die Verheißung seiner Wiederkunft und die Sendung des Geistes der Wahrheit.

V. 1-4. Der gedemüthigte Petrus verstummt. Wohl nach einer Pause wendet sich Jesus wieder zu den Jüngern allen, wie die Glosse Cod. D, Cant. Verc. Colb. Mart. richtig bemerkt: καὶ εἶπεν τοῖς μαθητ. αὐτοῦ. Euer Herz, spricht er, erschrecke nicht! (V. 27.). Glaubet an Gott und glaubet an mich. In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Wäre es anders, so würde ich es Euch sagen. Ich gehe hin, Euch die Stätte zu bereiten. Und

wenn ich hingegangen seyn und Euch die Stätte werde bereitet haben, werde ich wieder kommen und Euch zu mir nehmen, auf daß, wo ich bin, auch Ihr seyd. Und wo ich hingehe, (13, 36.) wisset Ihr, und den Weg wisset Ihr auch.

Dieser Uebersetzung liegt Knapps[1]) Interpunction und Auslegung zum Grunde, nach meiner Meinung die einzig richtige.

V. 1. μὴ ταρ. setzt voraus, daß die Jünger wenigstens Ursache hatten, zu erschrecken, zu fürchten, vergl. V. 27. Eben nach V. 27. war es die Furcht vor dem Weggange Jesu. Das weissagende Wort Jesu über den Fall des Petrus mag sie alle erschüttert haben. Aber wenn dieß auch ein Element in der Stimmung der Jünger war, so scheint doch Jesus darauf keine besondere Rücksicht zu nehmen, was freylich auffallend ist, wenn 14, 1 ff. sich unmittelbar an 13, 38. anschließt. Euthym. meint zwar, die Rede Jesu beziehe sich auf die doppelte Furcht der Jünger, erstlich ihn auch verleugnen und sodann von ihm ausgestoßen oder abgeschnitten zu werden. Aber wenn auch 15, 1 ff. sich hierauf beziehen könnte, so ist doch 14, 1 ff. keine Spur von einer solchen Beziehung. Das Richtige ist, daß Jesus 14, 1 ff. eben nur den Hauptgedanken in der Furcht der Jünger, die Trennung, berücksichtigt, und um sie von der Furcht und Angst zu befreyen, ihnen Vertrauen und Zuversicht einflößt auf künftige Wiedervereinigung im Hause des Vaters.

Πιστεύετε V. 1. ist beyde Mahle Imperativ. So Cyrill, Nonnus, Theophylakt und Euthym., wahrscheinlich auch Chrysostomus. Aber schon die Vulg. übersetzt: creditis in deum et in me credite. So lesen auch einige Handschriften bey Augustin, während Hilar.

---

1) S. Commentatio in locum ex oratione Jesu Joan. XIV, 1-7. in den scriptis v. arg. p. 273 ff.

beyde Mahle credite überſetzt. Der Vulgata folgen Erasm., Beza, Grotius. Beza nimmt das erſte πιστ. fragend. Grotius aber erklärt: sicuti a prima aetate didicistis fiduciam collocare in Deo, — ita in me — fiduciam collocate, offenbar um den Anſtoß zu vermeiden, daß den Jüngern das πιστεύειν εἰς τὸν θεόν, welches ſie ſchon hatten, erſt geboten wird. Allein auch das πιστ. εἰς Χριστὸν hatten ſie ſchon. Fehlte ihnen dieß aber noch in irgend welchem Sinne und Grade, dann fehlte ihnen ſo weit auch jenes. Das eine iſt das Maaß des andern, und beydes unzertrennlich, vergl. 1 Joh. 3, 22 ff. 5, 10 ff. Der Glaube an Gott und Chriſtus iſt weſentlich volles Vertrauen, furchtloſe Zuverſicht zur Liebe des Vaters und des Sohnes. Die Jünger glaubten, aber jene furchtloſe beſtändige Zuverſicht fehlte ihnen noch. Dazu muß bey der menſchlichen Schwachheit jeder immer von Neuem gleichſam anheben und aufgefordert werden. So iſt der zwiefache Imperativ ohne allen Anſtoß und man hat nicht nöthig, πιστ. hier in der beſonderen Bedeutung von Vertrauen zu nehmen. Πιστ. εἰς iſt bey Joh. immer der volle Begriff des Glaubens, worin das Vertrauen ein weſentliches Element iſt. Euthym. erklärt: πιστεύετε βεβαίως εἰς τ. πατέρα κ. εἰς ἐμέ· καὶ λοιπὸν ἡ εἰς ἡμᾶς πίστις συντηρήσει ὑμᾶς ἀνηττήτους. Dieß βεβαίως πιστ. fehlte den Jüngern noch bey ihrem Blick in die Zukunft. — Wegen der Zuſammengehörigkeit beyder Glaubensobjecte, θεὸς und Χριστός, kann man mit Grotius καὶ an ſich vollſtändiger durch καθὼς und οὕτως ausdrücken, aber eine ſolche Vergleichung wäre hier ſehr müſſig. Ferner geſtattet die Structur des Satzes wohl das zweyte πιστ. als Indicativ zu nehmen, und das erſte als Imperativ, aber nicht umgekehrt, in welchem Falle ὑμεῖς vor dem erſten nicht gut fehlen könnte. Olshauſen billigt die eine, wie die andere Conſtruction, hält aber die erſte für zweckmäßiger. Indeſſen würde in dieſem Falle ſtatt des zweyten

πιστεύετε eher das Futurum erwartet werden, vgl. 2, 19. Jak. 4, 7. Eph. 5, 14. Aber davon abgesehen, so zeigt das Folgende, daß auf der Forderung εἰς ἐμὲ πιστ. der Hauptnachdruck liegt, und daß diese Forderung die erste in sich schließt. Auffallend ist, daß Joh. nicht einfacher schreibt: πιστ. εἰς τὸν θεὸν κ. εἰς ἐμέ. Aber die Wiederholung des πιστ. zeigt, daß Joh. mehr von der Verschiedenheit der Glaubensarten, als ihrer Einerleyheit ausging, um den vollen Glaubensinhalt, indem er ihn explicirt, desto evidenter zu bezeichnen. Zur rhetorischen Form aber gehört, daß εἰς ἐμὲ mit Nachdruck dem πιστ. voransteht.

V. 2. 3. wird der beruhigende Glaube näher bestimmt. Es ist der Glaube an die Wiedervereinigung mit dem Herrn, der jetzt in das Haus des Vaters heimkehrt, s. V. 3. Die Gewißheit davon beruhet darauf, daß des Vaters Haus, der Himmel, vergl. Ps. 33, 13. 14. Jes. 63, 15. Hebr. 13, 14., Raum genug hat, (μοναὶ πολλαί, wie Euthym. erklärt, δέξασθαι καὶ ὑμᾶς συνεσομένους ἡμῖν ἀεί) um alle aufzunehmen, daß der Herr vorangehend die Stätte bereitet, V. 2., und wiederkehrt, um die Seinen mit hinauf zu nehmen, V. 3. — Die naive, sinnliche Form der Tröstung, entspricht dem Standpunct der Jünger, welche noch gewohnt waren, auch das Uebersinnliche in sinnlicher Anschauungsweise zu denken. Der Gedanke ist dieser, daß das ewige, himmlische Gottesreich unendlich, daß darin auch der Tod für die Gläubigen keine Trennung, daß aber aller himmlischen Lebensgemeinschaft, aller Herrlichkeit bey Gott, Grund und Mittelpunct für den Gläubigen Christus ist, der Anfänger und Vollender des Glaubens.

*Εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν * πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν.* Interpunction und Lesart sind bey ὑμῖν πορεύομαι streitig [1]). Lachmann liest vor πορεύομαι,

1) S. die älteren Meinungen hierüber bey Lampe und Knapp a. a. O. p. 280 sqq.

ὅτι, nach ABDKL. 1. 13. 42. 69. u. a. Arm. Syr. ap. Mich. Arr. Vlg. (quia) Cant. Ver. Colb. u. a. Cyrill, Theodoret, Nonnus, Euthymius (?). Aber bey aller diplomatischen Auctorität, scheint doch ὅτι nicht ursprünglicher Text zu seyn, sondern ein eingeschobenes ὅτι recitat., wodurch man deutlicher bezeichnen wollte, daß πορεύομαι u. s. w. der Inhalt des εἶπον sey. Die Alten nemlich verstehen die Stelle gewöhnlich ziemlich unklar so: Wären im Hause des Vaters keine Wohnungen für Euch, so würde ich Euch sagen, ich gehe hin, Euch Plätze zu bereiten. Nun aber sind Wohnungen da in Menge, also gehe ich nicht deßhalb. Aber selbst wenn ich in dieser Absicht zum Vater ginge, so würde ich doch Euch nicht zurücklassen, sondern Euch zu mir nehmen [1]). Diese Auslegung führte auf die Einschaltung des ὅτι. Die Vulgata übersetzt es durch quia. Augustin scheint es nicht gelesen zu haben; las er es, so nahm er es als recitativum. Wäre es Causalpartikel, so ließe sich folgender Zusammenhang denken: Ich würde, wenn es anders wäre, Euch jetzt sagen, da ich fortgehe, Euch eine Stätte zu bereiten, — oder deutlicher fragend, würde ich es Euch jetzt sagen, da ich fortgehe u. s. w.? Allein in diesem Falle dürfte ein νῦν oder ἄρτι nicht fehlen. Aber wie man es auch künstlich versuchen mag, πορεύομαι —, mit oder ohne ὅτι, mit εἶπον ἂν ὑμῖν zusammenzuconstruiren, es entsteht kein klarer, natürlicher Sinn. Alle Quälerey hat ein Ende, wenn man mit Laur. Valla, Beza, Calvin, Grotius, Knapp u. a., ohne ὅτι, so liest: εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν. Πορεύομαι —. So entsteht folgender Sinn:

---

1) Am deutlichsten Theophylakt: Εἰ δὲ μὴ ἦσαν οἰκίαι, ἐγὼ ἂν ἐπορεύθην καὶ ἑτοίμασα ὑμῖν, ὥστε καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐ δεῖ ὑμῖν ταράσσεσθαι, εἴτε εἰσὶν ἕτοιμοι, εἴτε καὶ μή. Κἂν γὰρ μὴ ὦσιν ἕτοιμοι, ἐγὼ μετὰ πάσης σπουδῆς προητοίμασα ἂν ταύτας ὑμῖν, εἰ δὲ καὶ διὰ τὸ ἑτοιμάσαι ὑμῖν τόπον ἐπορεύθην, ἀλλ' οὐδὲ οὕτως ἀφῆκα ἂν ὑμᾶς, ἀλλὰ παρέλαβον ἄν, ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ u. s. w. Vergl. Rinck lucubr. crit. p. 347 sq.

Wäre es nicht so, (wären nicht viele Wohnungen im Hause des Vaters, also auch für Euch Raum,) ich würde es Euch sagen; ich täusche Euch nicht, vergl. 8, 55. Ihr könnt mir vertrauen. Ich gehe fort, Euch dort eine Stätte (τόπος gleich μονή) [1]) zu bereiten. — Die herablassende Naivität, welche hierin liegt, ist dem Tone der ganzen Stelle angemessen.

Diese Auslegung verwarf zu seiner Zeit Lampe mit der kurzen Abfertigung: sensus elumbis! Aber noch neuerdings wirft ihr La Roche [2]) vor, die Mattigkeit des Sinnes sey ohne Gleichen. Freylich, wenn alles im Joh. feyerliches dogmatisches Pathos seyn soll, ist eine solche mehr naive Wendung unerträglich. Aber wie versteht La Roche die Stelle? Glaubet an Gott und glaubet an mich, (glaubet), in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen; wo nicht, d. h. solltet Ihr dieß noch nicht im Glauben annehmen und Euch deß getrösten können, so sey Euch gesagt, ich gehe eben hin, Euch die Stätte zu bereiten u. s. w. — Aber wenn man auch εἰ δὲ μή, welches doch wohl am natürlichsten aus dem unmittelbar vorhergehenden Satze ergänzt wird, auf πιστεύετε V. 1. oder das V. 2. willkührlich ergänzte πιστεύητε zurückbeziehen dürfte, seit wann heißt εἶπον ἂν ὑμῖν, es sey Euch gesagt? Ferner nahm nicht die Versicherung Jesu, er gehe hin, ihnen die Stätte zu bereiten, den Glauben eben so sehr in Anspruch, als die, daß in des Vaters Hause viele Wohnungen sind? Beck [3]), indem er diese Erklärung verwirft, aber auch die von Knapp, weil sie keinen Sinn gebe, und die Annahme einer doppelten Ellipse in εἰ δὲ μή und εἶπον ἄν ὑμῖν (nemlich οὐχ οὕτως εἶναι) unstatthaft sey, faßt die

1) Lampe unterscheidet nach seiner emphatischen Exegese μονή als Ausdruck des Status habitationis und τόπος als bloßen Platz zur Wohnung.

2) Stud. und Kritik. 1830. Heft 1. S. 114 ff.

3) S. Stud. und Kritik. v. J. 1831. Heft 1. S. 130 ff.

Stelle so: Würde ich Euch wohl, wenn es also sich nicht verhielte, gesagt haben, ich gehe hin, Euch die Stätte zu bereiten? [1]) — Wo aber hat Jesus dieß schon gesagt? Beck antwortet, Stellen, wie 13, 36. 12, 26., enthielten Anknüpfungs- und Fortleitungspuncte für etwaige näher eingehende Aeußerungen Christi in dieser Hinsicht, welche Johannes, wie so manches andere, nicht gerade mitgetheilt habe. Allein dort hat er nichts der Art gesagt. Das Vorangehen zur Bereitung der Stätte ist ein neuer Gedanke. Wenn Jesus bey Joh. auf frühere Aeußerungen zurückgeht, so vergißt der Evangelist nicht, diese mitzutheilen, vergl. 13, 33. Eher ließe sich bey dieser Construction εἶπον ἄν so fassen: an dicerem vobis, quod jam dicturus sum? Aber die weitere Entwicklung V. 3. giebt deutlich zu erkennen, daß V. 2. πορεύομαι — ein neues besonderes Moment der Tröstung ist, was schwerlich so durch εἶπον ἄν — eingeführt werden kann. Auch dürfte in diesem Falle, was die Alten wohl gemerkt haben, ὅτι vor πορεύομαι nicht fehlen, vergl. 11, 40. [2]).

V. 3. Christus, der πρόδρομος, (Hebr. 6, 20.) gehet voran (πορεύομαι, ὑπάγω 13, 36. ἀναβαίνω 20, 17.), den Seinen die Stätte zu bereiten, vgl. V. 6. Olshausen bemerkt, der kindliche Ausdruck ἑτοιμάσαι enthalte die Wahrheit, daß der Erlöser auch für die himmlischen Verhältnisse das fortbildende Princip sey. Ich möchte sagen, nicht sowohl das fortbildende, als das berechtigende, sofern nemlich unter dem τόπος nicht der leere Raum, sondern die wahre Bürgerschaft des seligen Lebens gemeint ist. — Lachmann liest καὶ ἐὰν πορευθῶ, ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον· πάλιν u. s. w. Eben so früher schon Matthäi. Bedeutende Auctoritäten ABEGIIK. 36. 72. 131. u. a.

---

1) Aehnlich Mosheim und Ernesti bey Knapp a. a. O. S. 282.

2) Nach obiger Auseinandersetzung ist kaum nöthig zu bemerken, daß Heumanns Conjectur, εἰ δὲ μή — ὑμῖν, sey unecht, ganz ohne Grund ist.

ſtehen auf ihrer Seite. Die recepta hat weniger urkundliche Auctorität, nach Griesb. nur L. 1. 13. 33. 124. u. a. Vlg. It. Cyr. Ambr. Hieron. Mehr, beſonders Griech. Zeugniſſe ſind für ἑτοιμάσαι, DM. 11. 40. 63. 64. u. a. Cant. Brix. Theophylakt, Euthym. u. a. Gäbe Lachmanns Leſeart einen verſtändigen Sinn, ſo wäre ſie auch die urſprüngliche. Die Abgeriſſenheit der Sätze, die dadurch entſteht, gereicht ihr bey dem bewegten rührenden Ton der Stelle faſt zur Empfehlung. Aber nachdem Jeſus beſtimmt geſagt hat, ich gehe hin, Euch eine Stätte zu bereiten, iſt καὶ ἐὰν πορ., ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον eine müſſige, unerträgliche Wiederholung. Sollte dieſe Leſeart nicht Folge des V. 2. eingeſchalteten ὅτι ſeyn? Wenigſtens ABK haben V. 2. ὅτι und laſſen zugleich V. 3. καὶ aus. Wenn man V. 2. ὅτι ſo auslegt, wie meiſt die Alten, iſt die Lachm. Leſeart erträglich. — Hat καὶ vor ἑτοιμάσω keine diplomatiſche Sicherheit, ſo iſt entweder ἑτοιμάσαι oder ἑτοιμάσων zu leſen. Das letztere iſt zu wenig Joh. und findet ſich nur in einem Evangeliarium bey Matthäi.

Käuffer[1]) macht aller Noth der Stelle ein kurzes Ende. Indem er ὅτι V. 2. aufnimmt, aus exegetiſcher Nothwendigkeit, wie er ſagt, erklärt er V. 2. und 3. ſo: In domo patris mei multae mansiones sunt, piis, etiam vobis paratae; quod ni ita esset, vobis dixissem: me proficisci ad locum vobis parandum; at hoc non dixi, quia non opus est me locum parare vobis jam ab aeterno paratum; itaque hoc dixi, me ad patrem abire, coll. 7, 33. 13, 33. 36. Iſt dieß der Sinn, dann muß καὶ ἑτοιμάσω oder ἑτοιμάσω oder ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν V. 3. fallen. So ſchneidet denn auch Käuffer dieſe Worte, die er für eine Gloſſe aus V. 2. hält, raſch weg, unter dem freylich ſehr ſchwachen Schutz von Cod. 56. 58. Ev. 31. Slav. 3*, welche nach Griesbach bloß καὶ ἐὰν πο-

1) De biblica ζωῆς αἰωνίου notione p. 133 sqq.

ρευθῶ, πάλιν u. s. w. lesen. — Die große Varietät der Handschriften Anf. V. 3. könnte einen solchen Verdacht begünstigen. Aber wenn dieselbe nicht aus Mißverstand beglaubigter Worte, sondern durch störende Glosse entstanden wäre, so würde wohl die Auslassung nicht erst in so späten und unbedeutenden Handschriften vorkommen. Die Auslegung betreffend, der zu Liebe die lästigen Worte gestrichen werden sollen, so brauchen freylich Plätze, die schon von Ewigkeit her bereitet sind, nicht erst bereitet zu werden; aber wo steht etwas von dem locus ab aeterno paratus? Oder steckt im Unterschiede von μονὴ und τόπος etwas der Art? Käuffer setzt beydes gleich. Nach Johannes giebt es ohne das Vorangehen, ohne die ἑτοιμασία Christi, keinen Platz für die Jünger im Hause des Vaters. Die Herrlichkeit bey dem Vater ist nur für Christus von Ewigkeit her 17, 5., für die Seinigen entsteht sie erst dadurch, daß er sie nach sich zieht, s. 12, 32. 17, 22 ff., vgl. Hebr. 2, 10. 6, 20. Dazu kommt, daß, wenn in εἰ δὲ μὴ V. 2. der Gegensatz zwischen schon Vorhandenseyn und erst Bereitetwerden liegen sollte, πολλαὶ vorher höchst müssig erscheint, noch müssiger aber und frostig dazu εἶπον ἂν ὑμῖν. Warum sagt er nicht kurz weg: ich würde sie Euch bereiten, da eine Zurückweisung auf frühere Aussprüche gar nicht in der Stelle liegt? Ich kann auch nicht zugeben, daß εἶπον ἄν nothwendig plusquamperfectivisch zu nehmen sey [1]). Vielmehr hat εἶπον mit ἄν im Nachsatze ganz regelmäßig auch die Bedeutung: ich würde sagen.

Christus geht nicht bloß vorauf, den Seinigen die Stätte im Himmel zu bereiten, er will auch wieder kommen und sie zu sich nehmen u. s. w. So eilt der Freund den Freunden voraus in die Heimath, bereitet die Stätte,

---

1) Käuffer sagt: Quod εἶπον ἄν vertunt, dicerem, id falsum est, quum sit aoristus.

kommt ihnen entgegen, und holt sie ein, daß sie den Weg und das Ziel nicht verfehlen, vergl. Jes. 36, 17. — Euthymius fügt zu *πάλιν ἔρχομαι* hinzu, *κατὰ τὴν δευτέραν μου παρουσίαν*, und zu *παραλήψομαι ὑμᾶς — ἀναστάντας ἐκ νεκρῶν*. Aber Ausdruck und Zusammenhang gestatten nicht, an die absolute Wiederkunft am Ende der Tage zu denken. Keine Spur von der *ἐσχάτη ἡμέρα*, und der Auferweckung vom Tode, vgl. 6, 39. Der Gedanke V. 3. wird 14, 18 ff. weiter entwickelt. Hieraus sieht man, daß auch hier nur das geistige Wiederkommen Christi zu den Seinigen und ihre Aufnahme in die volle heilige Geistesgemeinschaft des verherrlichten Christus gemeint seyn kann. Diese erfolgte alsobald nach seinem Tode. Jeder Fortschritt der geistigen Gemeinschaft mit dem verklärten Erlöser mehrte in den Jüngern die Bürgschaft, auch nach dem Tode mit ihm im seligen Himmelsleben, in dem vollendeten, triumphirenden Gottesreiche vereinigt zu werden. Der Gedanke des irdischen Todes und der Auferstehung der Jünger am jüngsten Tage liegt aber nur im Hintergrunde der Stelle, als nothwendiger Schlußpunct der geistigen Lebensgemeinschaft zwischen dem Herrn im Himmel und den noch diesseitigen Jüngern.

V. 4. schließt sich an V. 2 und 3. so an: Habt Ihr Acht gegeben, so wisset Ihr nicht nur, wohin ich gehen werde, sondern auch den Weg dahin. Nach Meyer meint Jesus den Weg, den er selbst gehe, den Weg der Leiden und des Todes. Aber in diesem Falle müßte die Antwort auf die Frage des Thomas V. 6. eine andere seyn. Eben aus V. 6. ergiebt sich, daß Jesus den Weg zur Nachfolge für die Jünger überhaupt meint, den Weg zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit. Aus allem Bisherigen aber, insbesondere aus dem, was er eben gesagt hatte, mußten die Jünger wissen, daß dieser Weg die Gemeinschaft mit ihm im Glauben und in der Liebe sey, vergl. V. 21. 23.

V. 5. Die Frage des Petrus 13, 36., schien genü-

gend beantwortet. Gleichwohl fragt Thomas, nach seiner sinnlich verständigen Art, nicht ohne den ihm nach Joh. eigenen naiven Witz: Herr, da wir nicht wissen, wohin Du gehest, wie können wir den Weg wissen, um Dir zu folgen? Die Frage erklärt sich aus der von allen Jüngern noch nicht überwundenen sinnlichen Denkweise. Immer noch auf eine sichtbare und glänzende Offenbarung des Messianischen Reiches gerichtet, waren sie für die rein geistige Seite seines Reiches und die damit verbundene Nothwendigkeit seines Todes verschlossen. Ja gerade je mehr er ihnen die geistigen Beziehungen seines Weggehens zu erschließen sich bemühete, desto mehr verwickelten sie sich zunächst in die Scheinwidersprüche des Folgens und Nichtfolgens 13, 37., des Weggehens und Wiederkommens, der Trennung und der Wiedervereinigung.

Statt *καὶ πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι;* liest Lachmann *πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν*; BL, Ver. Verc. lassen *καὶ* weg; B. Verc. Cyr. D. Cant. Ver. Tert. haben *πῶς* oder *καὶ πῶς οἴδαμεν τ. ὁδ.* oder *τὴν ὁδ. οἴδαμ.* *Καὶ* wurde leicht als scheinbar unnütz oder unbequem ausgelassen, vergl. 9, 36. Aber ganz den Charakter des Ursprünglichen hat *καὶ πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν;*

V. 6. 7. Die Antwort Jesu erklärt Euthymius so: *ὁδὸς μέν, ὅτι δι' ἐμοῦ ἔρχεσθε, ἀλήθεια δέ, ὅτι ἀληθεύω, καὶ πάντως ἔσται ταῦτα, ζωὴ δέ, ὅτι καὶ τοῦ θανάτου κυριεύω. Εἰ οὖν ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός, ὁδηγήσω ὑμᾶς, εἰ δὲ καὶ ἀλήθεια, οὐ ψεύδομαι, εἰ δὲ καὶ ζωή, οὐδὲ ὁ θάνατος διαστήσει ὑμᾶς.* Diese Erklärung trifft den wahren Sinn und Zusammenhang nicht. Thomas wußte weder das Ziel noch den Weg. Vor allem wollte er jenes wissen. Umgekehrt spricht Jesus zunächst vom Wege; aber auch vom Ziele. Der kurze Sinn seiner Antwort ist: Ich bin der Weg, das Ziel der Vater. In der Entwicklung der Antwort geht Jesus davon aus, daß, wie Niemand zum Sohn kommt, wenn der Vater ihn nicht

zieht, s. 6, 44., so auch Jeder zum Vater nur durch den Sohn. Des Sohnes Gemeinschaft ist der Weg, auf welchem man zum Vater kommt, und zur Herrlichkeit bey dem Vater mit dem Sohne. — Die bildliche Rede vom Wege löst sich auf in den Begriff der persönlichen Wahrheit und des persönlichen Lebens. Nur die Wahrheit führt zum Vater, Christus ist die Wahrheit, sein Wort die Wahrheit. Nur wer göttliches Leben hat, kommt zu dem ζῶν πατήρ 6, 57. Christus ist das Leben der Menschen, seine Worte sind Geist und Leben. Also kommt Niemand zum Vater, denn durch den Sohn. Dieß sollten die Jünger wissen. Aber sie kannten weder den Vater recht, noch den Sohn. Daher V. 7: Wenn Ihr den Sohn kenntet, den Weg, würdet Ihr auch den Vater kennen, (BLQ. 1. 33. haben ἂν ἤδειτε nach 8, 19.) das Ziel. Nach Joh. bedingen die Erkenntniß des Sohnes und Vaters sich gegenseitig. Das höchste Ziel ist, den Vater in dem Sohne recht zu erkennen. Darin ist alles beschlossen. So fährt also Jesus fort: καὶ ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε αὐτόν. Ἀπ' ἄρτι γινώσκετε drückt, scheint es, einen Gegensatz aus zwischen dem bisherigen und gegenwärtigen Nichtkennen des Vaters, und dem zukünftigen Kennen. Sonach wäre der Sinn dieser: Aber fortan, von jetzt an werdet Ihr ihn erkennen. Dieß ließe sich dann daraus verstehen, daß die Todesverherrlichung des Erlösers für die Jünger die Epoche ihrer deutlicheren Erkenntniß des Vaters, wie des Sohnes, seyn sollte, vergl. 16, 13. 14. So erklärt die Stelle Chrysostomus. Aber warum schreibt Joh. nicht ἀλλ' ἀπ' ἄρτι γνώσεσθε, wie auch einige lesen[1])? Durch ἑωράκατε αὐτὸν scheint die Beziehung des γινώσκετε auf das Zukünftige ausgeschlossen zu seyn. Und doch ist unmöglich, ἑωράκατε αὐτὸν auf das bisherige Erkennen der Apostel zu beziehen. Wie nun? Die Hand-

1) S. Griesbachs varia lectio.

schriften bieten keine Hülfe. Cod. B und Verc., vielleicht auch Q lassen das erste καί, und B mit Irenäus das zweyte αὐτὸν aus. Nur die Auslassung des ersten καὶ ist näher zu betrachten. Fehlt es, so ist man weniger behindert, ἀπ' ἄρτι in abrupt einschreitendem Gegensatz zu denken. Aber wohl eben deßhalb wurde es ausgelassen. Ist es echt, so steht es nicht copulativ mit dem zweyten καί, denn dieß ist das steigernde, sondern adversativ. Aber es ist nicht gleichbedeutend mit ἀλλά. Καί, auch wenn es adversativ ist, drückt immer mehr die Verbindung, als den Gegensatz aus. Dieser liegt bestimmt nur in ἀπ' ἄρτι. Καὶ stellt das bisherige Nichterkennen im logischen Contrast mit dem zukünftigen Erkennen zusammen. Ἀπ' ἄρτι aber ist weder das rein zukünftige, noch rein gegenwärtige, sondern der Uebergangsmoment, die Identität der Gegenwart und Zukunft. Christus spricht hier proleptisch in Beziehung darauf, daß die Verklärungsstunde schon da ist: ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτόν, eben jetzt, sofort, da der Vater schon in dem Sohn verherrlicht wird, erkennt Ihr ihn; ja Ihr seht ihn, καὶ ἑωράκατε αὐτόν, er ist vor Euren Augen, eben in mir verherrlicht. Ἑωράκατε auf die Gegenwart zu beziehen, wie 9, 37., hat keine Schwierigkeit. Als Perfectum schließt es das bisherige Schauen und Erfahren des Vaters in Christo in sich, vergl. V. 9., aber wie es sich in der Gegenwart fortsetzt, in dem ἀπ' ἄρτι der Verklärungsstunde sein volles Resultat hat. Nehmen wir die Stelle auf diese Weise, so liegt darin die tröstliche Zuversicht Christi, daß die Stunde nicht mehr fern sey, wo die bisherige Nichterkenntniß der Jünger sich in die volle Erkenntniß verwandeln werde, im Zusammenwirken dessen, was sie bisher von ihm erfahren hatten, mit dem, was sie noch erleben würden, 14, 26. 16, 13 ff. Wir haben also hier die noch verhüllte Verheißung der heiligen Geistessendung, die durch das Weggehen Christi zum Vater bedingt ist.

V. 8. Philippus, bey dem ὁρᾶν an irgend eine sicht-

bare Theophanie zur Stiftung des Messianischen Reiches denkend, vergl. Maleachi 3, 1 ff., bittet mit Unverstand wie ein Neuling in der Lehre des Herrn: Zeige uns den Vater, so genügt's uns, so sind unsere Wünsche erfüllt.

V. 9-11. Was konnte niederschlagender für Jesus seyn, als diese Bitte, zumahl da sie im Sinne aller geschah? Wehmüthig klagt er: τοσοῦτον χρόνον (Lach m. τοσούτῳ χρ.) u. s. w. Sie hatten den Sohn Gottes erkannt und geglaubt, vgl. 6, 69., also in ihm das Ebenbild, die Doxa, die Offenbarung des Vaters. Aber als hätten sie den Herrn noch gar nicht erkannt, fragen sie noch nach der Offenbarung des Vaters außer dem Sohne. Hieraus erklärt sich: ὁ ἑωρακώς ἐμέ, ἑώρακε τὸν πατέρα· καὶ πῶς u. s. w. Wer den Sohn gläubig gesehen hat und sieht, ἑωρακώς, der schauet, erkennt im Glauben, s. V. 10. 11., auch den Vater in ihm, denn beyde sind unzertrennlich. Die Worte und Werke des Sohnes sind Worte und Werke des Vaters, der sich in ihm offenbaret.

Ueber εἶναι ἐν V. 10. 11., synonym mit ἓν εἶναι, siehe zu 10, 30. 38. vergl. 17, 21. V. 10. ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί, V. 11. wiederholt, drückt die gegenseitige Gemeinschaft des Sohnes und Vaters aus, vergl. 13, 31. Ὁ (was B ausläßt) ἐν ἐμοὶ μένων, bezeichnet im Gegensatz gegen die vorübergehende Vereinigung mit Gott, z. B. in den Propheten des A. T., die continuirliche Gegenwart Gottes in dem μονογενής. Jesus unterscheidet auch sonst ein zweifaches Zeugniß seiner innigsten Gemeinschaft mit dem Vater, die Lehre, das Wort Gottes, vergl. 7, 17., und seine Gotteswerke, vergl. 5, 36. 10, 25 ff. Aber im Ausdruck der beyden Sätze τὰ ῥήματα — und ὁ δὲ πατὴρ — τὰ ἔργα —, scheint beydes nicht verschieden. Was der erste negirt, scheint der zweyte in der äußern Form des Gegensatzes (δὲ) positiv ausdrücken zu wollen, und man erwartet, daß Jesus so fortfährt: ὁ δὲ πατὴρ — αὐτὸς λαλεῖ τὰ

ῥήματα [1]), vergl. 12, 49. 7, 17. Statt dessen heißt es αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα. Es giebt Ausleger, welche deßhalb meinen, ἔργα sey hier gleichbedeutend mit ῥήματα, wenigstens Ausdruck des Lehramts oder der Lehrthätigkeit Jesu [2]). Allein schon der nächste Zusammenhang V. 10 und 11. zeigt, daß die ἔργα und ῥήματα nicht synonym, sondern wie 10, 38. unterschieden werden. Wer kann insbesondere ποιεῖ τὰ ἔργα von der göttlichen Mittheilung der ῥήματα verstehen? Man kann einen doppelten Begriff der ἔργα Christi im Joh. unterscheiden. K. 5, 19 ff. 36. bezeichnen sie die gesammte Messianische Wirksamkeit des Sohnes, worunter eben sowohl die erweckende Lehrthätigkeit, als die Wunder Christi begriffen sind. K. 10, 25 ff. dagegen werden darunter seine göttlichen Machtwerke insbesondere verstanden, wodurch er seine δόξα kund giebt, verschieden von der Lehre [3]). Werden Worte und Werke Jesu unterschieden, so werden jene als das geistigere Zeugniß, diese als das mehr sinnliche gedacht. Der Glaube steigt von diesen zu jenen auf. So auch hier. Aber beyde, unzertrennlich in dem allgemeinen Messianischen Werke, haben gleichen Ursprung und Grund in Gott, so daß Jesus seine Werke wie seine Worte nicht von sich selber hat, sondern vom Vater. Die offenbar parallelen Sätze von den Worten und Werken sind brachylogisch ausgedrückt, die Negation im ersten Satze schließt die Bejahung in sich, die Bejahung im zweyten die Verneinung. Aller Anstoß würde verschwinden, wenn statt ὁ δὲ πατήρ, geschrieben wäre καὶ ὁ πατήρ. Aber Johannes hat δὲ absichtlich geschrieben, nicht als Adversativa, welche dem vorangehenden οὐ λαλεῖ corre-

1) Wie alt diese Erwartung sey, zeigt die Lat. Lesart, ipse loquitur, et opera, quae ego facio, ipse facit.

2) S. Noesselt Opusc. Tom. 2, p. 388.

3) Vergl. Stark Paraphr. et Commentarius in Ev. Joan. Capp. XIII — XVII. Exc. I.

spondirt, in diesem Falle hätte er eher ἀλλὰ gesetzt, sondern als klimaktische Partikel des Gegensatzes zwischen ῥήματα und ἔργα. Sonach ist der Sinn: Nicht nur sind die Worte, die ich rede, Worte Gottes, sondern auch die Werke, die für Euch deutlichere Manifestation — sind Werke Gottes [1]), vergl. V. 11. BD. Copt. Aeth. Cant. Hilar. lesen τὰ ἔργα αὐτοῦ. Dadurch würde der volle Begriff der ἔργα τ. θεοῦ oder τ. πατρ. 10, 37. ausgedrückt seyn. Aber wahrscheinlich ist αὐτοῦ nur Correctur von αὐτός, welches Cod. L und Cyrill am Ende lesen, und welches, wenn irgendwo αὐτὸς zugleich voranstand, dem αὐτοῦ weichen mußte. V. 11. wendet sich Jesus zu sämmtlichen Jüngern, πιστεύετέ μοι. Nicht bloß dem Philippus fehlte der volle, klare Glaube, wozu er sie auffordert. Hielten sie ihn für den Messias, so mußten sie seiner Versicherung glauben. Πιστεύετέ μοι unterscheidet sich von πιστ. εἰς ἐμὲ V. 1. Dieß ist Ausdruck der gesammten Ueberzeugung von Christo, jenes das Vertrauen auf die Wahrheit seiner Rede, vergl. 10, 38. Aber die Schwierigkeit, die es für sie hatte, in dem, der eben zum Sterben ging, das eingeborene Ebenbild Gottes zu erkennen, minderte ihre Glaubenskraft. So bedurften sie immer noch des Zeugnisses der Werke, aber dieses mußte schlagend für sie seyn. Dieß liegt in dem εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετέ μοι (vergl. 10, 38.). Ἐστιν hinter ἐν ἐμοὶ hat schon Griesbach nach den Handschriften ausgestoßen. Die Vlg. und mehrere Handschriften der sogen. Itala lesen non creditis, fragend, wie V. 10. Aber das folgende εἰ δὲ μή widerspricht jeder Fragform. Statt τὰ ἔργα αὐτὰ liest Cod. B. αὐτοῦ, einige unbedeutende Handschriften haben bloß τὰ ἔργα. Aber obwohl αὐτοῦ (τ. πατρὸς) einen Sinn gäbe, so doch keinen recht schicklichen. Wahrscheinlich ist

1) So versteht das δὲ richtig schon Theophylakt: Οὐ μόνον δὲ τὰ ῥήματα, ἃ λέγω, τοῦ πατρός εἰσιν, ἀλλὰ καὶ τὰ ἔργα.

die Schwierigkeit von αὐτὰ Schuld an der Veränderung und Auslassung. Es drückt aber hier sehr schicklich aus: die Werke an sich, abgesehen von der Person Christi und seiner Versicherung [1]). Μοι am Ende wird leicht entbehrt. DL. 33. mehrere Handschriften der Itala, Vlg., Syr. u. a. lassen es aus. Aber es kann auch ausgelassen worden seyn, weil man glaubte, es dürfe im Gegensatz gegen πιστ. μοι im Anfange V. 11. nicht wiederholt werden.

V. 12. Die Antwort auf die Frage des Philippus scheint V. 11. geendigt. Daß hier etwas Neues anfange, worauf Jesus zugleich ein großes Gewicht legt, zeigt die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν. Jesus verheißt den Jüngern von V. 12. bis V. 21., welches genau zusammenhängt, — für ihre Wirksamkeit auf Erden, unter der Bedingung des Glaubens und der treuen Liebe, die Kraft, Werke zu thun, wie er gethan habe, ja noch größere, die vollkommene Erhörung ihres Gebetes in seinem Namen, und endlich den bleibenden Beystand des heiligen Geistes. Man könnte denken, Jesus kehre nach der doppelten Unterbrechung, zuerst durch die Frage des Thomas, dann die des Philippus, zu der Ermuthigungs- und Trostrede V. 4. zurück. So ist es auch. Aber er knüpft durch τὰ ἔργα und ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ an V. 11. an, so, daß er von dem Gedanken des Glaubens um der Werke willen zu dem Glauben, als der Quelle der Werke in den Jüngern, übergeht. So combinirt wenigstens der Schriftsteller. Der Glaube tröstet, beruhigt; er führt zum wahren Verständniß Christi, er giebt den Jüngern auch nach der Trennung von ihm die volle Kraft in ihrem Berufe, das Werk des Herrn fortzusetzen. Nicht nur, sagt Jesus, wird der Gläubige die Werke thun, die er thut, sondern noch größere. Die ἔργα Christi sind hier wieder im allgemeineren Sinne genommen. Ihr Inbegriff, das ἔργον des Messias

1) Vergl. Kling a. a. O. S. 685.

auf Erden war das Lebendigmachen des geistig Todten, das Richten der Welt, 5, 20–27. die Verherrlichung des Namens Gottes auf der Erde 17, 4., die Stiftung und Begründung des Himmelreiches. In diesem Werke war er noch begriffen, daher ἃ ποιῶ. Wer sein Werk fortsetzte, mußte auch dieselben Werke zu thun vermögen. Wie aber μείζονα τούτων? Nicht mehrere, πλείονα, wie Lampe meint, sondern größere, vergl. 5, 20. Nicht μεθ' ὑπερβολῆς, wie Theophylakt sagt, ist τὰ μείζ. zu verstehen, sondern so: Jesus beschränkte sich auf die erste Gründung seines Reiches, auf das Jüdische Volk, und zwar mit geringem Erfolge, vergl. 12, 37 ff.; indem aber die Jünger in alle Welt gingen und alle Völker mit so viel größerem Erfolge lehrten, vollbrachten sie größere Werke, als er. Jesus giebt den Grund des Vorhergehenden an, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατ. πορεύομαι. Auch ohne Verbindung mit dem Folgenden V. 13. läßt sich dieses Causalverhältniß aus 16, 7–11. verstehen, nemlich davon, daß die größere und weitere Verherrlichung Gottes, so wie die Verklärung des Menschensohnes von dem Tode des letzteren abhing, der Gestalt, daß nur der bey dem Vater verklärte Christus seine Kirche vollenden, und den die Kirche vollendenden heiligen Geist senden konnte [1]). Storr [2]) aber, τὰ ἔργα auf die eigentlichen Wunder beschränkend, auch eben so willkührlich die Beziehung von

1) Calvin sagt: Ascensum Chr. paulo post sequuta est admirabilis mundi conversio, in qua potentius se exseruit Chr. divinitas, quam quum inter homines ageret. — Quia vado ad patrem: Ratio cur facturi sint discipuli majora quam Chr. ipse, — quoniam adita regni sui possessione suam potentiam plenius e coelo demonstraturus sit. So auch Morus zu dieser Stelle.

2) Dissert. exegeticae in librorum N. T. historicorum aliquot locos P. 2. p. 54.: hisque rebus (miraculis) majores res (non μείζονα τούτων ἔργα 5, 20.) efficietis ipsum, quo miracula eduntur, consilium plenius, quam ego, qui ad patrem revertor, eaque de causa meum inceptum ipse praesens peragere nequeo, sed vobis pertexendum relinquo u. s. w.

μείζονα auf die ἔργα leugnend, als wenn die Apostel nicht auch die Gabe der Wunder gehabt hätten, — versteht ὅτι u. s. w. so: Größeres, als ich, werdet Ihr thun, weil ich von der Erde scheide und das kaum erst begonnene Werk Euch zur Vollendung überlassen muß. Aehnlich, aber μείζ. auf die Wunder beziehend, Chrysost., Euthymius, Theophylakt. Aber nicht, daß er weggeht, kann der Grund des μείζονα seyn, sondern, daß er zum Vater geht. — Für unsere Erklärung spricht entschieden V. 13., wenn man, wie Knapp, Griesbach und Lachmann, diesen Vers mit V. 12. so verbindet, daß τοῦτο ποιήσω von ὅτι V. 12. abhängig ist, also kein Punct nach πορεύομαι, sondern ein Komma setzt. Nicht bloß, daß er zurückkehrt zum Vater, sondern auch, daß er bey dem Vater seyend Theil hat an der göttlichen Macht, dieß zusammen ist der Grund des μείζονα τούτων ποιήσει. Der Zusammenhang ist dieser: An Macht zu solchen Werken wird es Euch nie fehlen. Denn in meiner Herrlichkeit bey dem Vater werde ich, was Ihr (von Gott) bitten werdet in meinem Namen, thun, oder Euch gewähren, vergl. 15, 16. und Matth. 28, 20., auf daß der Vater durch den Sohn verherrlicht werde. Ἵνα auf τοῦτο ποιήσω bezogen, drückt aus, daß die Verherrlichung des Vaters in dem Sohne der Zweck alles Thuns Christi ist im Himmel, wie auf Erden, vergl. 13, 31. 17, 2 ff. Durch ἐν τῷ ὀνόματί μου knüpft Jesus die Erhörung an die Bedingung, daß es ein Bitten in seinem Namen sey, vergl. V. 14. 15, 16. 16, 23. Kap. 15, 7. heißt es schlechthin: ὃ ἂν θέλητε αἰτήσασθε καὶ γενήσεται ὑμῖν. Aber auch hier fehlt die Bedingung nicht, nemlich, daß die Jünger in seiner Gemeinschaft und Lehre bleiben. Ist dieß nun dasselbe, was Jesus hier und sonst das Bitten in seinem Namen nennt? Allerdings wesentlich dasselbe, sofern der Charakter des Gebets, der in dem ἐν ὀνόματί μου liegt, die Gemeinschaft des Betenden mit dem Erlöser und

seinem Worte voraussetzt, diese aber kein anderes Gebet gestattet, als das Gebet im Namen Jesu. Der Name, worin gebetet werden soll, ist der Name Christi, des Sohnes Gottes. In diesem Namen etwas thun, bitten u. s. w. heißt, auf dem Grunde oder Kraft desselben, im Bewußtseyn der gläubigen liebevollen Gemeinschaft mit Christo, also subjectiv in seinem Geiste und Sinne, und objectiv in Beziehung auf sein Reich etwas thun oder bitten. Die abbreviirte Formel ἐν Κυρίῳ, ἐν Χριστῷ bey Paulus u. A. bedeutet dasselbe. 1 Joh. 5, 14. bezeichnet Joh. dasselbe von einer anderen Seite als das Bitten κατὰ τὸ θέλημα τ. θεοῦ, jenes Ur- und Grundgebet: Dein Wille geschehe! Im Namen Christi nemlich ist die Offenbarung des göttlichen Willens, als der absoluten Norm alles Denkens und Thuns. Τοῦτο ποιήσω, sagt Jesus, und V. 14. nachdrucksvoll, ἐγὼ ποιήσω. An den Vater richtet sich das Gebet, (αἰτεῖν absolut ist immer das Gebet zu Gott) aber er, Jesus, erfüllt die Bitten. Wie? Cod. B liest V. 14.[1]) mit mehreren andern Handschriften sogar ἐάν τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου. Also soll auch das Gebet an ihn gerichtet werden? An ihn und in seinem Namen? 15, 16. heißt es aber: ὅτι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου, δῷ ὑμῖν, und eben so ist 16, 23. der Vater sowohl derjenige, an den das Gebet zu richten ist, als auch derjenige, der es erhört. Wie ist dieß zu verstehen? Die Lesart ἐάν τι αἰτήσητέ με V. 14. ist offenbar falsch, und gehört einer späteren Zeit an, wo das Gebet an Christus üblicher war. Alle Beziehung des Gebetes auf Christus liegt nach Joh. in dem ἐν τῷ ὀνόματί μου, und die Stellen 15, 16. 16, 23. entscheiden bestimmt dafür, daß, wie er selbst sein Gebet an den Vater richtet 17, 1 ff., so auch das Gebet der Jünger an den Vater zu richten ist. Wenn aber alles, was der Vater in seinem Reiche

1) Auch V. 13. lesen Cod. 5. 12. 161. με αἰτήσητε.

thut, für die Menschen vermittelt ist durch Christus, auch das Gebet durch seine Fürbitten bey dem Vater, so kann Christus, indem er vorzugsweise sein Vermittlungsamt im Sinne hat, und sich in der Einheit mit dem Vater denkt, wie hier, sagen ἐγὼ ποιήσω, an den andern Stellen aber, wo dieser Gedanke zurücktritt, alles unmittelbar auf den Vater beziehen.

V. 14. wird als scheinbarer Ueberfluß von 1. 24*. 218. u. a. Syr. hier. Ver. Chrys. Nonn. weggelassen. Aber sonst hinlänglich bezeugt, erscheint der Satz nicht als müssige Wiederholung von V. 13., sondern als eine ausdrückliche Versicherung, wodurch V. 15 und 16. eingeleitet wird.

V. 15 – 17. Die Verheißung des heiligen Geistesbeystandes. Diese ist in dem ἐγὼ ποιήσω V. 14. mitbegriffen. Das πνεῦμα ist der Mittelpunct aller Güter, warum die Jünger den Vater bitten können, in diesem Verhältnisse das höchste Gut.

V. 15. schließt sich an das αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόμ. μ. V. 14. an. Dieß setzt voraus die Gemeinschaft mit dem Herrn und das Halten seiner Gebote, vergl. zu V. 13. Sie haben ihn lieb, aber diese Liebe muß sich erweisen im Halten seiner Gebote. Hierunter ist das treue gläubige Festhalten an seinem Worte mitbegriffen. Erweisen sie ihm so ihre Liebe, so wird ihnen auch der Vater den Beystand des heil. Geistes geben. So schließt sich

V. 16. 17. an. Der persönlichen παράκλησις des Herrn müssen die Seinigen fortan entbehren. Wer wird nun ihr παράκλητος seyn? Ich werde den Vater bitten, spricht Jesus, und er wird Euch einen andern Parakletos geben, der ewig bey Euch bleiben soll (ἵνα —), den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, denn sie sieht ihn nicht, noch kennet sie ihn. Ihr aber erkennt ihn, denn er bleibet bey Euch und ist in Euch.

Statt ἵνα μένῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα V. 16.

lieſt Lachmann ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾖ, nach B. Ver. Sit leſen auch Verc. Colb. Hil. Lucif. Q und L. nur in anderer Ordnung. Unſtreitig iſt μένῃ aus V. 17. ſpäter entſtanden. Nicht ſicher ſind αὐτὸ hinter γινώσκει und δὲ hinter ὑμεῖς, da B und Ver. beydes nicht haben. Aber ſtatt ἔσται Ende V. 17. lieſt Lachmann nach B. Ver. Verc. Colb. Cant. D* und Lucif. ἐστίν, was älter und auch exegetiſch richtiger iſt.

In welchem Sinne nennt Jeſus ſich und den Geiſt der Wahrheit παράκλητος [1])?

Origenes erklärte de princip. 2, 7. παράκλητος durch παραμυθητής, Hieronymus überſetzte consolator, Luther, Tröſter [2]). Da παρακαλεῖν im N. T. zuweilen tröſten heißt, 1 Theſſ. 4, 18. u. a., auch der Context unſerer Stelle dieſe Erklärung zu begünſtigen ſcheint, ſo hat ſie von jeher viele Freunde gefunden. Aber ſchon Euthym. hat gemerkt, daß dieſer Begriff ſowohl hier, als 14, 26. 15, 26. 16, 7. und 1 Joh. 2, 1. zu eng iſt. Umſchreibend erklärt er παράκλ. im Weſentlichen richtig durch παραινέτης καὶ ἀλείπτης ἐν τοῖς ἄθλοις τῆς ἀρετῆς, καὶ ψυχαγωγία ἐν ταῖς θλίψεσι καὶ ἀντίληψις [3]). Nur ein ſo allgemeiner Begriff ſchickt ſich zu ſämmtlichen Stellen. Aber Erneſti [4]) empfahl von Neuem die Erklärung des Theodor von Mopsveſtia [5]) durch διδάσκαλος. Unſtreitig war der heil. Geiſt Lehrer der Apoſtel. Und ausdrücklich ſchreibt ihm Chriſtus V. 26. 15, 26. 16, 7. 13.

---

1) Siehe hierüber Knapps dissert. de Spiritu S. et Christo paracletis, sive de varia potestate vocabulorum παρακαλεῖν, παράκλησις, παράκλητος in den script. var. arg. p. 117 ff.

2) Hesychius in der Gloſſe: παρακλήτορες, παραμυθηταί.

3) Matthäi will, da καὶ vor ψυχαγωγίαν, (Euthym. nemlich hat die Accuſativconſtruction von δώσει) in der Lat. Verſion von Hentenius fehlt, πρὸς ψυχαγ. leſen, ohne hinreichenden Grund.

4) Dissert. de difficultatibus N. Testamenti recte interpretandi, in den Opusc. philol. criticis p. 215.

5) In der Catene zu d. St.

das Lehramt zu. Aber 1 Joh. 2, 1. ist dieser Begriff nicht einmahl als Nebenbegriff statthaft. Auch ist παρακαλεῖν im N. T. nicht selten lehren, aber immer nur das ermahnende, nie lehren überhaupt.

Mit Recht kehrten schon Calvin, Beza, Lampe, Grotius, Semler u. a. zu der ältesten Erklärung des Wortes in der Lateinischen Kirche, advocatus [1]), zurück. Da diese Exegeten aber in der Entwicklung dieser altlateinischen Uebersetzung meistens die Zweydeutigkeit von advocatus in der späteren Latinität, wo es auch so viel ist, als causae patronus, nicht genug beachteten, und irrig 1 Joh. 2, 1. (vergl. Röm. 8, 26.) zur Grundlage für die Stellen des Evangeliums machten, so sind sie wieder auf allerley Abwege gerathen, und haben dem παράκλητος die Bedeutung von causae patronus, orator und dergleichen gegeben, wozu sich wohl 1 Joh. 2, 1. schickt, aber nicht die Stellen des Evangel. Erst Knapp hat, gestützt auf den Gebrauch des Wortes sowohl in der reinen Gräcität, als auch in der Jüdischen, so wie bey den Rabbinen, welche das Griechische Wort aufgenommen haben [2]), besonders aber indem er den Zusammenhang der

---

1) Die Vlg. hat paracletus oder paraclitus.

2) Das Wort (auch in der Form παρακλήτωρ wie ῥήτωρ) findet sich im A. T. nur Hiob 16, 2. bey Aquila und Theodotion. Die Alexand. haben hier παρακλήτορες, Symmachus παρηγοροῦντες. Hier sind es Tröster. Von der Chald. Paraphrase zu Hiob 16, 2. 33, 23. ist das Gr. Wort wie ein Kunstwort aufgenommen, פַּרְקְלִט; 33, 23. entspricht es dem Hebr. מְלִיץ, welches hier Dolmetscher ist oder Mittler, und nie Lehrer heißt, wie Ernesti glaubte. Auch die Rabbinen gebrauchen das Gr. Wort synonym mit מְלִיץ, in der Bedeutung von interpres, legatus, deprecator. Philo, der παράκλητος oft hat, gebraucht es in der Bedeutung von Helfer, z. B. de opificio mundi, §. 6. und 59. in der Ausg. v. J. G. Müller, öfter aber noch z. B. vom Hohenpriester und vom Logos in der Bedeutung von Fürsprecher, Fürbitter, deprecator. S. Loesner observat. p. 153. u. 496 f. Epist. Barnabae §. 20. heißt es so viel, als patronus, eben so Euseb. KG. 5, 1. In der classischen Gräcität hat das Wort, besonders bey den Rednern

betreffenden Stellen im Evangelium, so wie die Aehnlichkeit und den Unterschied zwischen diesen und 1 Joh. 2, 1. sorgfältig erörterte, unwiderleglich gezeigt, daß das Wort ursprünglich die allgemeine Bedeutung eines Beystandes [1]) (advocatus, worauf auch die passive Form hinweist,) hat. In dieser Bedeutung steht es hier und V. 26. 15, 26. 16, 7. Das Beystandsamt des heil. Geistes ist Weisung und Führung zur Wahrheit, Bezeugen und Erinnern, Lehren und Verklären. Hierauf stand die Hülfe der Jünger. 1 Joh. 2, 1. aber hat παράκλ. die Bedeutung eines Fürsprechers, eines gerichtlichen Beystandes [2]).

Daß τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, — der Geist, dem die Wahrheit 1, 17. eigen ist, nicht die Wahrheit als Geist gedacht, — der heilige Gottesgeist sey, geht aus 14, 26. 15, 26. 16, 7., vergl. Matth. 10, 19. 20. AG. 2, 1 ff. vergl. 1, 4 ff. Luk. 24, 49 f. 1 Kor. 12, 8. Ephes. 1, 17. 1 Petri 1, 12. u. a. m. hervor. In welchem Sinne der heil. Geist der Geist der Wahrheit sey, lehrt 16, 13. 14. 17, 17. 19. vergl. 1 Joh. 4, 1 ff. Die Wahrheit schlechthin, die göttliche, welche Christus verkündigt, hat, wie alles Wesentliche, Ewige, im Geiste Gottes ihre Quelle, und kann nur durch diesen angeeignet werden. Alle Macht Christi und seines Reiches aber beruht auf der Wahrheit, dem Worte Gottes. Und so hatte auch alle Schwäche und Aengstlichkeit der Jünger ihren Grund in dem Mangel an Einsicht in die Wahrheit, in ihren Vorurtheilen und Irrthümern. Nur der Geist der Wahrheit, der sie in alle Wahrheit leiten, ihnen den Herrn verklären, und die Welt überführen sollte von der Sünde des Unglaubens, der Ge-

---

oft vorkommend, die Bedeutung von Beystand, Helfer, Rathgeber, advocatus, patronus. S. Index Graecus Demosth. Reisk. und Knapp a. a. O. p. 118 sqq.

1) Παραστάτης, βοηθός.

2) Nach dem Sprachgebrauche der classischen Latinität wäre, wie Knapp bemerkt, παράκλ. in den Stellen des Evang. Joh. advocatus, 1 Joh. 2, 1. causae patronus.

rechtigkeit Christi und dem Gerichte über den Fürsten dieser Welt, konnte sie froh, frey und unüberwindlich machen in aller Noth und Angst der Welt. Diesen Geist der Wahrheit will ihnen Jesus, wie er herablassend spricht [1]), vom Vater erbitten, denn er gehet aus vom Vater, und der Vater sendet ihn im Namen Jesu Christi, vergl. V. 26. und 15, 26.

Der Geist der Wahrheit wird im Gegensatze gegen die Welt, den Inbegriff des ungöttlichen Lebens, näher bezeichnet, als ein solcher, den die Welt nicht empfangen könne. Die Welt nemlich mit dem entgegengesetzten Princip, der σάρξ, kann den Geist nicht erkennen. Sie soll vom Geiste Gottes durchdrungen werden, aber dieß kann sie nur vermöge des Glaubens an den Herrn. Θεωρεῖν könnte als synonymer bildlicher Ausdruck für γινώσκειν genommen werden, vergl. V. 17. Aber οὐδὲ weist auf einen Unterschied des Begriffs hin. Das Joh. θεωρεῖν gehört sowohl der sinnlichen, als der geistigen Erkenntnißweise an, und drückt die unmittelbare Erfahrungserkenntniß aus, während γινώσκειν das vermittelte Erkennen, das Wissen, bezeichnet. Die Welt erfährt weder unmittelbar den Geist der Wahrheit, (das erste Moment der Erkenntniß), noch erkennt sie ihn objective. Die Jünger dagegen, von der Welt auserwählt und gläubig, vermögen ihn zu erkennen, er wird nichts Fremdes für sie seyn. Ist etwa γινώσκετε als Futurum zu denken, wie die Vlg. in einigen Handschriften hat cognoscetis? Wegen des voraufgegangenen δώσει und ἐρωτήσω scheint es so. Dann müßte aber auch μενεῖ gelesen werden, entsprechend dem folgenden ἔσται, wenn es echt ist. Offenbar aber ist ἔσται Correctur für ἐστίν, was Lachmann liest, wie denn auch die Vulgata manebit übersetzt, obwohl das Präsens μένει sicher genug ist. Rich-

1) Chrysostomus: συγκαταβάσεως ἡμῖν ὁ λόγος.

tig nimmt Meyer die Präsentia als zeitlos. Jesus stellt einander gegenüber die Charaktere des κόσμος und der Jünger. Die ungläubige Welt vermag den Geist nicht zu erfahren und zu erkennen, die Jünger haben im Glauben die Fähigkeit, ihn zu empfangen und zu erkennen. Aber der Empfang, wie die Erkenntniß, wird erst künftig seyn, vergl. 7, 39. Παρ' ὑμῖν μένει und ἐν ὑμῖν ἐστιν verhalten sich so zu einander, daß jenes mehr von dem Begriffe des παράκλητος, der bey ihnen ist, ausgeht, dieses mehr von dem Begriffe des πνεῦμα, welches in ihnen ist. Der Paraklet bleibt bey ihnen, weil als Geist in ihnen. So können sie ihn aus eigenster Erfahrung erkennen. Das causale ὅτι ist daraus zu verstehen, daß der Geist der Wahrheit von Jedem nur aus eigenem Besitz, eigener Erfahrung erkannt werden kann.

V. 18–21. Ist der Geist, der andere Paraklet, bey Euch, so lasse ich Euch auf keine Weise verwaiset. Ja ich komme (wieder) zu Euch. Nur noch ein Kleines, und die Welt wird mich fortan nicht mehr sehen. Ihr aber werdet mich sehen, denn ich lebe und Ihr werdet auch leben. An jenem Tage werdet Ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und Ihr in mir und ich in Euch. Aber nur wer meine Gebote hat und sie hält, liebt mich, wer mich aber liebet, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben, und mich ihm zeigen (offenbaren).

Die Hauptfrage ist hier, von welchem Wiedersehen spricht Christus? Daß ein diesseitiges gemeint sey, lehren Ausdruck und Zusammenhang V. 18 und 19.

Jesus sah sich auch nach Joh. mit seinen Jüngern wieder nach seiner Auferstehung. Ist dieses Wiedersehen gemeint? Allerdings, sagen die meisten älteren Exegeten und neuerdings auch Käuffer [1]). Dafür spricht die

1) Am a. O. p. 135 sqq.

Analogie von Matth. 20, 19. Mark. 10, 34. Luk. 18, 33. (24, 21.), ferner ἔρχομαι V. 18. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ V. 20. und die Parallele 16, 16. μικρὸν καὶ οὐ (οὐκέτι) θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρόν, καὶ ὄψεσθέ με, wodurch man berechtigt zu seyn scheint, das ἔτι μικρὸν V. 19. auch auf ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με zu beziehen, und das θεωρεῖν V. 19. beyde Mahle vom leiblichen Sehen zu verstehen. Und da nach AG. 10, 40. 41. Jesus nach seiner Auferstehung nicht allem Volke offenbar geworden (ἐμφανής), sondern nur den von Gott vorerwählten Zeugen, die mit ihm gegessen und getrunken hatten: so scheint diese Auslegung auch von dieser Seite gerechtfertigt, vergl. V. 19. 22.

Wie aber, sollte Jesus von seinem leiblichen Wiedersehen nach der Auferstehung so zweydeutig, so dunkel gesprochen haben? Wie ganz anders Matth. 20, 19. vgl. Mark. und Luk.! Warum sagt er nicht wenigstens, daß die Apostel ihn in kurzer Zeit wiedersehen würden? Dieß sagt er zwar 16, 16., aber mit dem Zusatze ὅτι ὑπάγω πρὸς τ. πατ., wodurch es unmöglich wird, an die Zeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt zu denken. Ferner auch nach Joh. verstanden die Jünger in den Tagen nach der Auferstehung den Herrn und seine höhere Gemeinschaft mit Gott und mit ihnen noch nicht, s. 20, 19-29. vergl. Luk. 24, 13-53. AG. 1, 6. Also kann auch V. 20. nicht auf das leibliche Wiedersehen nach der Auferstehung bezogen werden. Es mag auffallen, daß er von seiner Auferstehung hier nicht spricht, wo die Jünger fast nur für einen solchen Trost empfänglich waren, während sie das Wiedersehen in einem andern Sinne für ein dunkles Wort halten mußten, was ihnen schwer war zu verstehen. Aber nach 16, 25. ist eben die Rede vom Wiedersehen eine παροιμία. Von dem vorübergehenden Wiedersehen nach der Auferstehung konnte Jesus V. 18. nicht sagen, er werde die Seinen nicht verwaiset lassen,

da er wiederkomme, und V. 19. nicht, daß der Grund des Wiedersehens sein und ihr Leben sey, da in diesem Falle καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε völlig überflüssig gewesen wäre. Kam er leiblich wieder, so mußte aus diesem Grunde ihn auch die Welt sehen können, denn auch sie lebte. Müssen wir nun annehmen, daß das Leben der Jünger, wodurch sie fähig wurden, ihn zu sehen, ein anderes war, als das Leben der Welt, welche ihn fortan nicht mehr sehen sollte, so muß auch das Sehen der Jünger und der Welt verschieden seyn, dieses das leibliche, jenes das geistige. Endlich aber, wenn Jesus V. 23. auf die Frage des Judas seine Verheißung V. 18–21. von einem bleibenden Wiedersehen und Offenbarwerden, ja von einem mit seinem Vater gemeinschaftlichen Bewohnen derer, die ihn lieben und seine Gebote halten, erklärt, also sein Wiedersehen an die Bedingung der treuen Liebe zu ihm und des Lebens im Glauben anknüpft: so kann, selbst im Falle die Parallele 16, 16 ff. vom leiblichen Wiedersehen ausgelegt werden müßte, was aber 16, 16. wegen des hinzugefügten ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα unmöglich ist, unsere Stelle nur von dem geistigen Wiederkommen oder Offenbarwerden Jesu in dem Geiste der Jünger verstanden werden.

Lampe, Bengel, Kuinöl und de Wette aber meinen, Jesus spreche hier zweydeutig von seiner leiblichen Wiederkunft nach der Auferstehung und von seiner geistigen bleibenden Gegenwart zugleich. Allerdings setzt die letztere die Auferstehung voraus, und wurde dadurch bedingt, ὅτι ἐγὼ ζῶ, aber das leibliche Wiedersehen nach der Auferstehung kommt gar nicht in Betracht. Für einen Doppelsinn der Art sind die Ausdrücke zu eindeutig. Die Auferstehung mag mitgedacht seyn, aber sie ist nicht ausgedrückt.

Es sind hier noch folgende einzelne Puncte zu erklären.

In der Formel μικρὸν καί, V. 19. vergl. 16, 16. ist καὶ wie Ps. 37, 10. Prov. 24, 27. Exod. 16, 6., nach Zeitbestimmungen, wie עֶרֶב, אַחַר, מִעַט, nicht eine Zeit-

dauer, in der etwas geschieht, sondern den Zeitpunct, wo etwas geschieht, bezeichnend. *Καὶ* für *ὅτε*, haben auch die Classiker, z. B. Thucyd. 1, 50. *ἤδη δὲ ἦν ὀψέ, καὶ* u.s.w. Wo, wie hier, eine Zwischenzeit, wonach etwas geschieht, ausgedrückt ist, da sagen die Griechen vollständiger, z. B. Aeschin. p. 284. *νὺξ ἐν μέσῳ καὶ παρῆμεν*, oder Herod. Excerpt. apud Plut. *οὐ πολὺ τὸ ἐν μέσῳ, καὶ στρατιῶται — ἐξάγουσι*, vergl. Euseb. H. E. 3, 23. [1]). — *Ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε.* Wenn *ζῶ* strenges Präsens wäre, so würde darin liegen, daß Jesus im ununterbrochenen Besitz des ewigen Lebens ist, die Jünger aber erst künftig zum vollen Bewußtseyn desselben gelangen werden, *ζήσεσθε*. Aber offenbar ist *ζῶ* auf das *μικρὸν καὶ* bezogen relatives Präsens, und von dem Leben Jesu bey dem Vater nach seiner Auferstehung zu verstehen. Wie Jesus dann lebt, so werden auch die Jünger leben, d. h. von dem höheren Leben durchdrungen seyn, und so auch den verherrlichten Herrn schauen. In *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* V. 20. liegt die Andeutung einer bestimmten Zeit, wo die Apostel die lebendige Gegenseitigkeit in der Gemeinschaft des göttlichen Reiches erkennen werden. In dem historischen Zusammenhange des N. T. war dieß das Christliche Pfingstfest. Aber dieser bestimmte Tag ist hier nicht gemeint.

Ueber *ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς* V. 21. sagt Augustin sehr gut: qui *habet in memoria* et *servat* in *vita*. Das erstere, das treue Festhalten im Geiste, ist die Voraussetzung des letzteren, der treuen Befolgung. Hierauf liegt nach V. 15. das Hauptgewicht. — *Ἐμφανίζειν ἑαυτόν*, dem *ἔρχομαι* V. 18. entsprechend, wird sowohl von der äußeren, sichtbaren Erscheinung Matth. 27, 53., namentlich der sichtbaren Theophanie, der Er-

1) S. Viger. ed. Herm. p. 109.

scheinung der göttlichen Doxa Exod. 33, 13. 18., als der inneren Offenbarung im Geiste gebraucht, z. B. Weish. 1, 2.

V. 22. Der Frage des Judas (Thaddeus, oder Lebbäus, vergl. Matth. 10, 3.; Judas Jakobi bey Luk. 6, 16.) liegt die irdische Messiashoffnung der Juden zum Grunde. Unmöglich, dachte er, kann der Messias, der König der Völker, der Welt sich nicht zeigen wollen, welche er zu beherrschen und zu richten bestimmt ist. Griesbach liest: *καὶ τί* — nach GHKMQS und mehreren Minuskeln, vgl. 9, 36. Aber ABD Ver. Verc. Colb. und Lucif. haben *καὶ* nicht. Deßhalb ist Lachm. zur recepta, als der ältesten Leseweise, zurückgekehrt. *Τί γέγονεν ὅτι* ist nicht einerley mit *διατί*, sondern bestimmter: Was ist geschehen, wie kommt es? Welche Verhältnisse der Welt bewegen dich dazu? [1])

V. 23. 24. Der Sinn der Antwort ist: Nur wer mich liebt und meine Gebote hält, hat Anspruch auf die Liebe des Vaters, nur einem solchen kann ich mich offenbaren, nur zu einem solchen bleibend kommen. — Die Welt, welche diese Bedingung nicht erfüllt, ist einer solchen göttlichen Gemeinschaft und Gegenwart nicht fähig. — Dieß ist wesentlich dasselbe, was V. 21. gesagt war; nur wird V. 23. der sittliche Proceß der Offenbarung Christi an die Seinigen in seinen einzelnen Bedingungen und Momenten, wie sie auf- und auseinander folgen, näher bestimmt, V. 24. aber der Gegensatz auf Seiten der Welt hervorgehoben. Der begründende Anfangspunct auf Seiten der Menschen ist die Liebe zu dem Erlöser; die Liebe zu ihm zeigt sich in dem treuen Bewahren und Beobachten seines Wortes, sein Wort aber ist des Vaters Wort. Nur wer so ein Kind Gottes ist, den liebt der Vater, und

1) S. Kypke Observatt. zu d. St., welcher der Frage den Hebr. Charakter, den ihr Grotius angedichtet, mit Recht abspricht, indem er aus Epict. Dissert. p. 210 und 211. dieselbe Frage, als verschieden von *διατί* nachweist.

nur zu einem solchen kann Christus kommen, der Sohn, aber zu einem solchen kommt er gewiß, der Sohn in dem Vater, der Vater in ihm, zu bleibender Gemeinschaft, beständiger Offenbarung. — Der entgegengesetzte Proceß auf Seiten der Welt wird nur in seinen bedingenden Anfängen bezeichnet. Wer den Herrn nicht liebt, hält auch seine Worte nicht, das Wort des Vaters, — also folgt von selbst, daß zu einem solchen weder der verherrlichte Sohn noch der Vater kommen können. — *Μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσ.* — eine auch classische Formel, nur gebraucht Thucyd. 1, 131. das Medium *ποιεῖσθαι μονήν*, und eben so Josephus [1]). Der Begriff aber ist ein alttest. theokratischer, vergl. Levit. 26, 11. 12. Ezech. 37, 26 ff. Apok. 21, 3. vergl. Weish. 1, 4. 5. Gott hat unter den Frommen, bey, in ihnen, Wohnung, d. h. er ist ihnen bleibend gegenwärtig und offenbar [2]). *Ὁ λόγος* ist der Inbegriff der *λόγοι, ῥήματα, ἐντολαί.* Das Präsens *ἀκούετε*, dem *λαλῶ* V. 10. entsprechend, drückt aus, daß das Hören wie das Reden des Wortes noch fortging.

V. 25. 26. Die Unterredung eilt zum Schluß, vergl. V. 27. Die bisherige Verkündigung des Wortes schließt auch für die Jünger. Nach 16, 12. hat Jesus noch viel zu sagen, aber sie konnten noch nicht alles verstehen. Darin liegt aber nicht, daß das Wort Gottes, was er ihnen verkündigt hatte, unvollständig war. Sein wesentlicher Inhalt war vollständig durch Rede und That gegeben. Nur das volle Verständniß, die volle Aneignung für die Jünger fehlte noch. Dazu konnte er ihnen nicht mehr verhelfen, aber der Paraklet, der heil. Geist (*ὁ δὲ παράκλητος* —) dieser wird alles lehren, und sie an alles, was der Herr gesagt, erinnern. Nichts Neues und Anderes

---

1) S. Kypke zu d. St.

2) S. Danz dissert.: Schechina cum piis cohabitans, in Meuschen N. T. ex Talm. illustr. p. 701 sqq.

wird er lehren, nach 16, 13. 14., sondern nur den Herrn und sein Wort verklären, indem er gegenwärtig erhält, was der Herr gesagt hat. *Διδάξει* — und *ὑπομνήσει* sind keine gesonderten Lehrweisen des Geistes, etwa so, daß das Lehren nur ergänzt, das Erinnern nur fortpflanzt [1]), sondern beydes ist unzertrennlich im Geiste Eins. — *Ἐν τῷ ὀνόματί μου* vergl. V. 14 - 16. Der Vater sendet den Geist auf Bitten, durch Vermittlung des Sohnes, wenn in seinem Namen darum gebeten wird. Meyer findet darin den Ausdruck der Stellvertretung Christi. Aber *ἐν ὀνόματί μου* ist auf den Act des Sendens zu beziehen, als dessen Bedingung, und kann so nur aus V. 14 - 16. verstanden werden.

V. 27 - 31. Der erste Abschied und Aufbruch.

V. 27. Nicht in der Form eines Vermächtnisses, wie Meyer meint, sondern freyer zum Abschiedsspruche, sagt Jesus: *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν*. Die unter den Hebräern übliche Gruß- vielleicht auch Abschiedsformel שָׁלוֹם לְךָ, לָכֶם [2]),

---

1) Theophylact: *ἐδίδαξε μέν, ὅσα οὐκ εἶπεν ὁ Χριστὸς αὐτοῖς, ὡς μὴ δυναμένοις βαστάσαι, ὑπέμνησε δέ, ὅσα εἶπε μὲν ὁ κύριος, εἴτε δὲ δι' ἀσάφειαν, ἢ διὰ τὸ νωθὲς τοῦ λογισμοῦ οὐκ ἠδυνήθησαν κατασχεῖν τῇ μνήμῃ οἱ ἀπόστολοι.*

2) Daß שָׁלוֹם לְךָ damahls übliche Begrüßungsformel war, leidet keinen Zweifel, s. Luk. 24, 36. Joh. 20, 26. Luk. 10, 5. 6. Matth. 10, 12. 13. Vergl. Buxtorf Lexic. Talm. p. 2424. Im A. T. erscheint diese Formel als Begrüßung nicht, s. Gesenius Hdw. unter שָׁלוֹם, so gewöhnlich sie unter Arabern und Syrern ist. — Für uns ist die Hauptsache, ob eine unserem *εἰρήνην ἀφίημι* oder *δίδωμι* entsprechende Formel irgendwo als Abschiedsformel unter den Juden vorkommt. Ausdrücklich nicht. Pirke Avoth Cap. 4. findet sich nach Schöttgens Hor. hebr. zu d. St. die entsprechende Formel נָתַן שָׁלוֹם, aber in der Bedeutung von Begrüßen. Indeß bietet Assemanni Bibl. orient. 1. 376. das Syr. ܡܠܡܐ ܝܗܒ, pacem dedit für valedixit dar. Dazu kommt, daß im A. T. לֵךְ לְשָׁלוֹם 1 Sam. 1, 17. 20, 42. 29, 7., und in der Jüdischen Gräcität *πορεύεσθε μετὰ εἰρήνης*, s. Clement. Hom. 3, 73. und *ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ* Jak. 2, 16., vergl. AG. 16, 36. Mark. 5, 34. Luk. 7, 50. 8, 48. offenbar als Abschiedsformeln gebraucht sind.

tönt durch die Worte hindurch. Aber noch näher ist das Vorbild des Hebr. Ermuthigungs- und Trostspruches, Gen. 43, 23. Richt. 6, 23. 19, 20. Dan. 10, 19. 1 Sam. 20, 7. 2 Könige 4, 23., wobey gewöhnlich, wie hier, אַל תִּירָא oder תִּירָאוּ אַל, Tob. 12, 17. *μὴ φοβεῖσθε, εἰρήνη ὑμῖν ἔσται!* 1 Thess. 5, 3. Unter *εἰρήνη* ist nicht Frieden, sondern Heil zu verstehen, wie der Gegensatz der Furcht und Angst andeutet. Der Scheidende hinterläßt den Seinigen Heil, er nimmt es nicht fort. Ja er giebt es ihnen. *Δίδωμι* drückt die ertheilende zueignende Thätigkeit Christi stärker aus, als *ἀφίημι*. Schon jetzt giebt er ihnen *εἰρήνη*, indem er ihnen so viel Beystand, Erfolg und Lohn verheißt, V. 1–4. 12–26. vergl. 16, 33. Aber *δίδωμι* ist nicht das Versprechen, wie Kuinöl meint. — Zum Unterschiede von der vergänglichen scheinbaren weltlichen *εἰρήνη*, *καθὼς ὁ κόσμος δίδωσι*, wie die Welt giebt, nicht bloß in ihren Grußformeln, nennt Jesus die *εἰρήνη*, die er giebt, die seinige, vergl. Philipp. 4, 7., das wahre ewige Heil des göttlichen Reiches. Möglich, daß hier, wie Lampe vermuthet, die Vorstellung, daß der Messias, der Friedensfürst (Jes. 9, 6.), die wahre *εἰρήνη* (שָׁלוֹם) bringen werde, zum Grunde liegt.

V. 28. Nicht betrübt und furchtsam solltet Ihr seyn, sondern Euch freuen, daß[1]) ich zum Vater gehe. Ihr habt ja gehört — — vergl. V. 18. — Dieß ist die Verbindung mit V. 27.

Sollten die Jünger sich um Christi willen, oder ihretwegen über seinen Weggang freuen? Das erstere

---

Hieraus erhellt, daß es üblich war, auch zum Abschiede שָׁלוֹם, *εἰρήνη*, zu wünschen. 1 Petr. 5, 14. steht *εἰρήνη ὑμῖν* und 3 Joh. 15. *εἰρήνη σοι* vgl. Ephes. 6, 23. als Abschiedsformel im Briefstile, entsprechend dem Lat. vale! Auch in andern Sprachen sind Begrüßungs- und Abschiedsformeln nicht selten ähnlich, wie namentlich unsere Sprache deren mehrere hat.

1) Die lect. recept. *ἐγὼ* vor *πορεύομαι* wird von Griesbach und Lachmann nach den besten Auctoritäten ausgestoßen.

behaupten Olshausen, Tholuck, Meyer, Kling [1]); das letztere ist die Erklärung von Euthymius und Theophylakt. Noch Andere, z. B. Bengel und Lampe, meinen, beydes zugleich.

Für die erste Meinung scheint εἰ ἠγαπᾶτέ με zu sprechen. Darnach beruhet die Freude der Jünger über den Weggang auf der Liebe zu ihm. Olshausen findet es besonders fein, daß Christus zu ihrem Trost ihre Liebe zu ihm in Anspruch nimmt. Ganz richtig. Aber es fragt sich, welche Liebe, ferner wie der Gedanke nach dieser Auslegung sich weiter entwickelt, und sich namentlich in dem ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστι abschließt? Nach Olshausen so: Ihr liebt mich ja, freuet Euch daher, daß ich zum Vater gehe, denn es ist mir selbst gut. Der Sohn nemlich ist geboren aus dem Wesen des Vaters, nicht umgekehrt: der Vater ist demnach der Grund des Sohnes, nicht umgekehrt, jener also in sofern größer, als der Sohn. Da nun der Sohn ausgegangen ist vom Vater 13, 3., so muß auch in ihm die Sehnsucht seyn, zum Vater, zu seinem Grunde und Ursprung zurückzukehren. — Dieß Verhältniß des Sohnes zum Vater, meint Olshausen, werde durch ὅτι ὁ πατήρ μου — angedeutet. Angedeutet, — ausgedrückt gewiß nicht. Hiernach enthalten also diese Worte unmittelbar den Grund des Weggehens, oder vielmehr, warum dieß Weggehen dem Herrn selbst gut sey; mittelbar den Grund der Freude der Jünger darüber. — Allein abgesehen davon, daß eine solche halb speculative halb sentimentale Rede hier befremdet, so enthält ὅτι ὁ πατήρ μου — in diesem Sinne mehr, als den Grund, warum es dem Herrn gut sey, wegzugehen; es drückt die Nothwendigkeit des Weggehens aus, und zwar die metaphysische. Auch fragt man

1) A. a. O. S. 686 f.

billiger Weise, warum Joh., wollte er jenes Verhältniß andeuten, so mittelbar und dunkel sich ausdrückt, warum er nicht einfach und unmittelbar sagt, wie 13, 3. 16, 28., ὅτι ἐξῆλθον ἀπὸ θεοῦ, oder παρὰ τοῦ πατρός? Näher dem populären Ton der Stelle und philologischer versteht Meyer μείζων — von der größeren Macht und Würde. Indem er aber den Satz weiter so deutet: also wird auch der Vater Kraft seiner Erhabenheit den Sohn zur Herrlichkeit bey sich erheben, behält er zwar den nächsten Zusammenhang mehr im Auge, als Olshausen, allein er nöthigt ebenfalls zu der Frage, warum Joh., wollte er dieß sagen, nicht gerade so schreibt, etwa nach Analogie von 17, 22. ὅτι ὁ πατήρ μου δέδωκέν μοι τὴν δόξαν (παρὰ σεαυτῷ 17, 5.)? Dazu kommt, daß die Verherrlichung Christi nach Joh. 17, 22. 23. nicht auf der Erhabenheit, sondern auf der Liebe des Vaters beruht. — Ueberhaupt aber spricht gegen die Auslegung, wonach Jesus die Jünger auffordert, sich seinetwegen zu freuen über seinen Weggang, die Verbindung mit V. 27. Denn, waren die Jünger ihretwegen betrübt und furchtsam, so kann auch ἐχάρητε ἄν, als der positive Ausdruck für μὴ ταρασσέσθω — μηδὲ δειλιάτω, nur von der Freude um ihretwillen verstanden werden. Warum ängstigten sich die Jünger über den Weggang Jesu? Offenbar, weil sie fürchteten, in ihrem schweren Berufe allein, ohne seine Hülfe, seyn zu müssen. In dieser Furcht lag eine gewisse Liebe zu dem Herrn, zu seinem Werke, das er ihnen aufgetragen, vergl. V. 12. Jesus sagt aber, wenn Ihr mich recht liebtet, (die Förderung des heiligen Werkes,) so müßtet Ihr Euch nicht ängstigen, sondern sogar darüber freuen, daß ich weggehe, Euer bisheriger Paraklet, Euch verlasse, denn der Vater ist größer, als ich, ein mächtigerer Schutz, als ich Euch in meiner irdischen Gegenwart gewähren kann. Ἐπειδή, erklärt also richtig Euthymius, οὕπω περὶ τῆς ἐμῆς πεπληροφόρησθε δυνά-

μεως, καὶ διότι ἀποθνήσκω, νομίζετέ με μὴ δύνασθαι μετὰ θάνατον συντηρεῖν ὑμᾶς, ὠφείλετε χαίρειν, ὅτι εἶπον πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, τὸν δυνάμενον ἐξελέσθαι ὑμᾶς πάσης ἐπιβουλῆς, ἐννοοῦντες, ὅτι πρεσβεύω πάντως ὑπὲρ ὑμῶν. Eben so Theophylakt. Hiernach enthält ὅτι ὁ πατήρ μου — nicht den Grund des Weggehens, sondern den Grund der Freude der Jünger über den Weggang. Nemlich, so lange Jesus bey den Jüngern war, hielten sie sich vorzugsweise an ihn; in dem Grade trat die unmittelbare Beziehung zum Vater für sie zurück. Der Tod des Herrn nahm ihnen diesen Halt der irdischen Nähe, dafür aber trat ihnen der in dem Sohne verherrlichte Vater unmittelbar näher, der größere, mächtigere Schutz, indem der Vater mit dem Sohne, dem verherrlichten, bey ihnen Wohnung machte, vergl. V. 18–23., kraft des Geistes, des bleibenden Paraklets. Konnte dieser nur kommen, wenn Christus wegging, vergl. 16, 6. 7., kam er aber nach dem Weggange Christi unfehlbar, so mußten die Jünger, je mehr sie den Herrn und sein Werk liebten, desto mehr froh und heiter seyn über seinen Weggang. Gegenüber dem leidenden und sterbenden Menschensohne, ist der Vater größer, als der Sohn. Dieß ist der nächste Sinn des durch theologischen Streit berühmt gewordenen Ausspruchs ὁ πατήρ μ. μείζ. — Der absolute dogmatische Gehalt desselben aber ist nach dem Zusammenhange des Evangeliums nicht das vorübergehende menschliche Bewußtseyn des Erlösers in seiner irdischen Niedrigkeit, sondern das wesentliche, unauflösliche Bewußtseyn seiner Unterordnung unter den Vater, der die schlechthinnige göttliche Macht ist, und von dem alles ist, was der Sohn hat, vgl. 5, 19 ff. Bey aller Gleichheit der Macht, ist doch die Macht des Sohnes die gegebene, mitgetheilte, vergl. 10, 28. 29. Die wesentliche Einheit des Sohnes und Vaters wird dadurch nicht aufgehoben, aber in derselben ein Unterschied gesetzt, der dem Herrn immer be-

wußt blieb, auch da, wo er sich zum Ausdruck seiner vollkommensten Einheit mit dem Vater erhob, 17, 4 ff. [1]).

Nach dieser Erörterung können wir nur der Auslegung des Euthym. beystimmen. Bengels und Lampes Erklärung fällt damit von selbst; die Doppelbeziehung des ἐχάρητε ἄν ist eben so verwirrend, als grundlos.

V. 29. Εἴρηκα beschränkt man gewöhnlich auf ὅτι πορεύομαι πρ. τ. π. V. 28. Allein dieß ist V. 28. nicht der Hauptgedanke, unstreitig aber muß εἴρηκα auf einen Hauptgedanken des Vorhergehenden bezogen werden. Dafür halte ich, was V. 26. gesagt ist, worauf V. 28. wieder zurückgeht. Die Erfüllung des Verheißenen sollte die Jünger auch im Glauben stärken. Πιστεύσητε ist, wie 13, 19., näher zu bestimmen durch ὅτι ἐγώ εἰμι.

V. 30. 31. Ich werde hinfort nicht mehr viel mit Euch reden. Denn schon kommt (ἔρχεται drückt hier das schon gegenwärtige Herannahen aus, und ist nicht in ἐλεύσεται aufzulösen) der Weltfürst, (vergl. 12, 31.), aber (das adversative καὶ in dem logischen Gegensatze) fürchtet Euch nicht, er hat keine Gewalt über mich. Wohlan, auf daß die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, und ich, wie mir der Vater geboten hat, also thue, (vergl. Matth. 26, 39. 42.): stehet auf und lasset uns von hinnen gehen.

Ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων der Weltfürst. 12, 31. 16, 11. steht die vollere Formel ὁ ἄρχων τ. κόσμου τούτου, woraus in dieser Stelle die recepta τούτου entstanden ist, welche die ältesten Handschriften alle auslassen. Statt

---

1) Wenn die Alten, z. B. Euthym., um gegen die Arianer die trinitarische Einheit auch in dieser Stelle festzuhalten, sagen: ὁ πατὴρ μείζων μέν, ἀλλ' οὐ τῇ δυνάμει, μόνῳ δὲ τῷ αἰτίῳ, ὅτι αἴτιος τῷ υἱῷ τῆς γενήσεως, ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ ὁ υἱός, so ist dieß exegetisch nicht richtig, denn gerade von der Ungleichheit der Macht ist hier die Rede, aber auch speculativ nicht, denn in dem αἴτιος liegt immer eine Prärogative auch der Macht vor dem αἰτιώμενος oder αἰτιατός.

ἔχει οὐδέν, V. 30., haben K. 42. 116. und mehrere Väter εὑρήσει οὐδέν, offenbar nur erklärende Glosse, was sich auch aus der übrigen v. l. bey Griesbach ergiebt. Die Formel ἐν ἐμοὶ — ἔχει entspricht unserem, er hat mir nichts an, er vermag nichts über mich. Zum Grunde liegt der Gebrauch des ἔχειν in der Bedeutung des Könnens, Vermögens [1]). Die vollere Formel mit ποιεῖν s. Luk. 12, 4. Dieß ist nicht nöthig hier zu ergänzen. Ἐν ἐμοὶ bezeichnet das Gebiet des ἔχειν, des Gewalt oder Macht habens. Olshausen geht mit einigen Vätern von dem Begriffe des Besitzens aus, nimmt ἐν als Ausdruck des Innern, und erklärt so: Er besitzt nichts in meinem Innern, kann in mir nichts sein nennen; worin liegen soll, daß, da der Fürst der Welt nur herrschen könne, wo Keime der Sünde ruhen, an die er anknüpfen kann, er über den sündlosen Christus keine Macht habe. — Dieß ist an sich wahr, ist aber hier nicht ausgedrückt. Vielmehr ist nach 16, 33. der Grund, warum der Satan keine Macht über Christus hat, der, daß dieser die Welt überwunden hat, und schon verherrlicht ist, 12, 31. Die Macht des Teufels, die Christus verneint, war die Macht, das Werk des Herrn durch den Tod zu zerstören. Dieß war der kritische Moment, wo die Weltmacht im scheinbaren Siege erlag, vergl. 12, 31. und 17, 25. Euthymius versteht unter dem οὐδὲν das αἴτιον θανάτου [2]). Wäre dieß richtig, so ließe sich das folgende ἀλλ' V. 31. so fassen: Ich könnte dem Tode, den der Weltfürst mir drohet, entgehen, aber ich will nicht, will gehorsam seyn. Allein dieß ist zu viel zwischen den Zeilen. Mir scheint einfacher ἀλλ' das zum Aufbruche Auffordernde, gleichsam Abbrechende, und die Verbindung von V. 30. und 31. diese zu seyn: Der Weltfürst hat keine Macht über mich, er ist schon überwunden,

1) S Passow unt. d. W.

2) Aus solchen Erklärungen entstand die Lesart εὑρήσει οὐδέν.

12, 31., überwunden durch meinen Gehorsam. Wohlan nun, damit die Welt meinen Gehorsam erkenne, auf zum Tode, zur κρίσις! Καὶ vor καθὼς lassen Veron. und A* aus. Dadurch wird der Satz bis οὕτως ποιῶ unschicklicher Weise Parenthese. Neuere, wie Paulus und Kuinöl, fangen bey καὶ καθὼς eben so unschicklich den Nachsatz an. Lachmann liest nach B abc und Hil. auch Cod. L. statt ἐνετείλατο, ἐντολὴν ἔδωκε. Beydes ist Johanneisch. Aber die Lat. Zeugen können so nur übersetzt, nicht gelesen haben.

XV, 1 — XVI, 33.

Erneuertes Abschiedsgespräch.

Nach 14, 31. erwartet man, daß die Unterredung endigt und die Tischgesellschaft aufbricht. Allein Jesus setzt die Unterredung Kap. 15 und 16. fort, und erst 18, 1. bricht er völlig mit den Jüngern auf, um die Stadt zu verlassen. Die Unterredung ist aber nicht von der Art, daß sie auf dem Wege durch die Stadt gehalten seyn könnte. Unstreitig würde auch Joh. jede irgend bedeutende Ortsveränderung bemerkt haben, wenn auch nachträglich. Also ist mit Knapp[1]) anzunehmen, daß Jesus, nachdem er sich 14, 31. mit den Jüngern vom Mahle erhoben hat, um hinaus zu gehen, zögernd verweilt, und stehend die Unterredung fortsetzt[2]). Aber warum hat Joh. dieß nicht wenigstens angedeutet, durch ein καὶ ἀναστὰς λέγει oder dergleichen? Die parabolische Rede 15, 1 ff. tritt ohne äußerlich bemerkbare Veranlassung, ohne erkennbaren unmittelbaren Zusammenhang mit 14, 31. ein. Ein unmit-

1) Script. var. arg. p. 273. not.
2) Es ist erlaubt, an Ovid. Trist. 1, 3. 55 ff. zu erinnern:
Ter limen tetigi, ter sum revocatus et ipse
Indulgens animo pes mihi tardus erat.
Saepe valedicto, rursus sum multa locutus, —
Saepe eadem mandata dedi.

telbarer Zeuge, scheint es, durfte gerade das Lebendige, Anschauliche der Situation, das Aufbrechen, Wiederverweilen und Wiederanfangen nicht unterlassen zu bemerken. Hier ist ein Hiatus, sagt de Wette, dessen Grund verborgen bleibt. Strauß [1]) aber glaubt den Grund darin gefunden zu haben, daß nicht der Apostel, sondern der Pseudojohannes 14, 31. eine Reminiscenz aus der evangel. Tradition Matth. 26, 46. Mark. 14, 42., wo Jesus im Garten Gethsemane sagt ἐγείρεσθε, ἄγωμεν — wegen der Aehnlichkeit des dort vorangehenden ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα u. s. w. mit dem ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων 14, 30., ungeschickt und halb unbewußt eingeflochten habe, ohne sich dadurch in dem Strome der erdichteten Abschiedsreden hemmen zu lassen. Allein gerade ein erdichtender Evangelist würde, selbst wenn er vergessen hätte, daß jene Aufforderung im Garten Gethsemane gesprochen wurde, jenen Hiatus nicht unausgefüllt gelassen haben, was er leicht genug gekonnt hätte. — Weiße [2]) findet die einzig genügende Erklärung darin, daß der Ueberarbeiter die beyden Aufsätze des Apostels über die Abschiedsworte Jesu, von denen der eine mit 14, 31. schloß, der andere mit 15, 1 ff. anfing, nicht zu verbinden gewußt habe. Aber wer überarbeitet, weiß auch zu verbinden. — Das Wahrscheinlichste ist dieß, daß Johannes, in diesen Kapiteln vorzugsweise auf die Reden bedacht, darüber die Scenerie, wenn ich so sagen darf, vergißt, und dem Leser überläßt, aus dem Zusammenhange abzunehmen, daß Jesus im Aufbruch, wie Scheidenden leicht begegnet, noch an demselben Orte von Neuem wieder zu sprechen anfing.

Bengel war der Meinung, die Oertlichkeit von 13, 1 — 14, 31. sey außer der Stadt, (Beausobre meinte sogar Bethanien); mit ἄγωμεν ἐντεῦθεν breche Jesus von da

1) L. J. 1. S. 727 ff.

2) Evangel. Gesch. 2. S. 283.

auf zur Stadt, um dort das Paschamahl zu halten und 15, 16 und 17. seyen am Paschaabend gesprochen, kurz vor dem Aufbruche mit dem Paschahymnus, vergl. Matth. 26, 30. Mark. 14, 26. Allein eine so bedeutende Orts- und Zeitveränderung konnte Joh. nicht unbemerkt lassen. Aus dem Zusammenhange läßt sie sich nicht erschließen, ja 13, 30. ἦν δὲ νύξ und 18, 28. sind entschieden dagegen.

V. 1 - 8. Die heilige, innigste Lebensgemeinschaft der Jünger mit Christo dargestellt in der Parömie von dem Weinstocke und den Reben.

V. 1. Wir unterscheiden Gedanken und Bild. Der Hauptgedanke V. 1 - 8. ist die Ermahnung Christi zum treuesten Festhalten an ihm, dem Leben und Licht der Menschen, und die Verheißung der Frucht des Bleibens in ihm. Auf diesen Gedanken führte sehr natürlich der Aufbruch zur Trennung durch den Tod, 14, 31. Die äußere Trennung, welche die Gemüther der Jünger so traurig machte, konnte von ihnen nur durch die Vergegenwärtigung der unauflöslichen inneren Lebensgemeinschaft, wozu sie sich mit dem Herrn im Glauben verbunden hatten, überwunden werden. So lange sie in dieser Gemeinschaft blieben, waren sie in Wahrheit ungetrennt von dem Herrn, und hatten an ihm die ewige Quelle des Lebens und der fruchtbringenden Kraft. Dieß Verhältniß macht ihnen Christus, um sie über seinen Weggang von Neuem zu beruhigen, anschaulich in dem Bilde von dem Weinstock. Ein entsprechenderes Bild ist kaum denkbar, als der Organismus des Pflanzenlebens. Aber was veranlaßte ihn gerade zu dem Bilde des Weinstockes? [1]) Man hat an allerley äußere Veranlassungen gedacht, z. B. daran, daß die Gesellschaft so eben noch von dem Gewächs des Weinstockes getrunken hatte, vergl. Matth. 26, 29. Aber dieß wäre zu einem schicklichen Bilde eine ziemlich unschickliche und entfernte

1) Vergl. Knapp. scr. var. arg. p. 274. not.

Veranlassung. So rankte vielleicht ein Weinstock in den Saal hinein? vergl. Ps. 128, 3. Oder Jesus wandelte zwischen Weingärten, indem er so sprach? Jenes darf man vermuthen, dieses wegen 18, 1. nicht. Noch unstatthafter ist die Vermuthung, daß Jesus durch den goldenen Weinstock am hohen Thore des Tempels, den er entweder auf dem Wege nach dem Kidron erblickt [1]), oder im Tempel selbst wandelnd betrachtet habe [2]), vergl. Joseph. v. Jüd. Kriege. 5, 5. 4. Archäol. 15, 11. 3., zu der Parömie veranlaßt sey. Im Tempel zur Nachtzeit, 13, 30. kann man sich ihn jetzt gar nicht denken, und der Ausdruck ἡ ἄμπ. ἡ ἀληθ. weist nicht auf den Gegensatz eines künstlichen, sondern des natürlichen, lebendigen Weinstockes hin, vergl. 6, 32. Sucht man so vergebens nach einer bestimmten schicklichen Veranlassung von Außen, so ist das Wahrscheinlichste, daß Jesus nicht vom Bilde zu dem Gedanken kam, sondern umgekehrt, und daß sich ihm das Bild darbot aus dem A. T., als ein für theokratische Gedanken und Verhältnisse der Art schon geweihetes, vergl. Jes. 5, 1 ff. Jerem. 2, 21., vorzüglich aber Ezech. 15, 1 ff. 19, 10 ff. Ps. 80, 9 ff.

Das Irdische ist nach Joh. nur Abbild des Himmlischen. Dieses ist das göttliche Urbild von Allem, das Wesenhafte, τὸ ἀληθινόν. So ist auch der organische Lebenszusammenhang zwischen dem Weinstocke und den Reben nur Abbild jener urbildlichen Lebenseinheit zwischen Christo, dem Lebensstamme des göttlichen Reiches, und den Gläubigen. In diesem Sinne ist Christus, der Sohn, ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή. Es versteht sich, daß die Jünger die Reben sind. — Der dieses Verhältniß gegründet hat und lebendig erhält, ist der Vater, der γεωργός, oder ἀμπελουργός.

---

1) S. Lampe zu d. St.

2) S. Rosenmüllers bibl. exeget. Repert. 1. 166 ff.

V. 2. Zur bleibenden wahren Gemeinschaft mit Christo, dem Heiligen, gehört nur das Reine und Lebendige, was den Herrn liebt und seine Gebote hält, also das Fruchtbare. Hierauf macht Jesus vor allem aufmerksam. Der sorgsame Weingärtner schneidet die unfruchtbaren Reben ab (αἴρει), vergl. V. 6., und die fruchtbaren reinigt er, καθαίρει [1]), damit sie an Kraft und Frucht gewinnen [2]). Der Vater also scheidet, und übt die κρίσις, nicht der Sohn, wie 5, 22. Aber beydes besteht im Joh., je nachdem die unmittelbare Causalität oder die Vermittelung gedacht wird. Sind πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ (nemlich ὄν), und πᾶν τὸ καρπὸν φέρον Nominativi absoluti, so ist αὐτὸ beyde Mahle nicht überflüssig. Joh. liebt gerade mit πᾶν diese Construction s. 6, 39. 17, 2. In allen diesen Stellen gebraucht er den absoluten Nominativ nicht ohne beabsichtigten Nachdruck.

V. 3. Zum Troste fügt Jesus hinzu: Ihr seyd schon rein von wegen des Wortes, das ich zu Euch geredet habe. Seyd also ohne Furcht! Ihr werdet nicht ausgeschnitten werden. — Das Wortspiel καθαροὶ und καθαίρει gehört dem Evangelisten an. — Καθαροὶ διὰ τὸν λόγον —. Nicht das Wort an sich hatte sie rein gemacht, sondern die Aufnahme desselben. So steht hier διά, wie 6, 57. Nicht wegen des Wortes 13, 10. waren sie rein, sondern durch das ganze Gotteswort, welches sie empfangen hatten, obwohl als ein dunkles Wort, doch als ein von dem κόσμος sonderndes Princip, vergl. 17, 6. 7. 8. 12. 14. — 16. 17. 19. Wie 10, 1 ff., entwickelt sich die Parömie auch hier in und mit der Anwendung.

---

1) Ueber die Paronomasie αἴρει (pampinatio) und καθαίρει (deputatio) siehe Wetstein und Lösner zu d. St.

2) Ueber die Pflege des Weinstocks bey den Alten s. Jahns Archäol. 1, 1. §. 77. und Lampe zu d. St. Theophrast sagt de caus. plant. 3, 19. ἀεὶ δεῖ τοῦτο ζητεῖν ἐκ τῆς τομῆς, ὅπως ἥτε ἄμπελος ἰσχύσῃ, καὶ ὁ καρπὸς ἔσται πολύς.

V. 4. Das Verhältniß zu V. 3. ist dieses: Durch den Glauben an das Wort waren die Jünger als lebendige Reben dem Weinstocke eingepflanzt, oder vielmehr daraus hervorgewachsen unter Gottes pflegender Hand. Dieß Verhältniß aber war ein freyes, gegenseitiges. Die belebende Kraft Christi, des Weinstockes, kann nur denen zu Theil werden, welche in freyer Liebe lebendig in ihm bleiben. Mit der Ermahnung *μείνατε ἐν ἐμοὶ* ist die Verheißung *κἀγὼ ἐν ὑμῖν* verbunden. Die Brachylogie dieses Satzes ist am einfachsten so aufzulösen: Bleibet in mir! Und ich bleibe dann in Euch [1]). — Die Vergleichung *καθὼς — οὕτως* drückt nur die negative Seite des Verhältnisses aus.

V. 5. wird mit Nachdruck wiederholt *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος*, und hinzugefügt *ὑμεῖς τὰ κλ.*, nicht um überhaupt erst auszudrücken, daß die Jünger den Reben zu vergleichen seyen, (dieß wäre überflüssig, wie denn auch Cod. 28. den Satz *ὑμεῖς τὰ κλ.* in diesem Sinne genommen mit Recht auslaßt,) sondern, um den Jüngern recht einzuprägen, daß sie in dem Verhältnisse zu Christo die durchaus abhängigen sind. *Ὁ μένων ἐν ἐμοὶ* u. s. w. geht auf V. 4. *μείνατε* — zurück, und drückt positiv aus, was dort im Bilde negativ gesagt war. *Κἀγὼ ἐν αὐτῷ* ist nicht vergleichungsweise dem *ὁ μένων ἐν ἐμοὶ* hinzugefügt, sondern drückt brachylogisch die Consequenz von *ὁ μένων* aus. Man könnte den Satz so deutlicher fassen: Wer in mir bleibt, so daß ich dann in ihm bleibe, — der, nur der, *οὗτος*, bringt viele Frucht, denn ohne mich, *χωρὶς ἐμοῦ*, von mir getrennt, vermögt Ihr nichts zu thun. — *Ποιεῖν* bezeichnet im Zusammenhange der bildlichen Rede, welche sich bis V. 16. fortsetzt, die fruchtbringende, hervorbringende Thätigkeit. Der Satz ist unbeschränkt ausgedrückt,

1) Bengel löst die Brachylogie etwas künstlich so auf: facite, ut maneatis in me, et ut ego maneam in vobis.

aber im Zusammenhange bekommt er durch die Beziehung auf die Lebensthätigkeit im Reiche Gottes, im Werke des Erlösers, seine Schranke und Bestimmtheit. Nicht die Augustinische Lehre von dem absoluten Unvermögen des natürlichen Menschen [1]), sondern dieß liegt darin, daß es ohne die lebendige Gemeinschaft mit dem Erlöser im Reiche Gottes, und so in jedem besonderen Berufe, der sich auf dasselbe bezieht, keine gedeihliche Thätigkeit giebt. Nur in jener Gemeinschaft ist die wahre Erkenntniß des Zieles und die volle Kraft, es zu erreichen.

V. 6. Weitere Entwicklung in negativer Form. *Νῦν λέγει καὶ τὸν κίνδυνον τοῦ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντος*, sagt Euthym. Wer in der Gemeinschaft Christi nicht bleibt, somit unfruchtbar für das Reich Gottes ist, verfällt der Welt und somit dem göttlichen Gericht, vergl. Matth. 13, 40. — Ist das Bleiben in Christo ein freyes, so ist auch das Nichtbleiben ein schuldvolles und strafbares. — Schon in dem *ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλῆμα* (Euthymius *τὸ ἄχρηστον*) tritt der bildliche Ausdruck hervor. Damit scheint, weil die abgerissene Rebe (*ἐὰν μὴ μείνῃ*) gedacht wird, nur das Hinauswerfen aus dem Weinberge gemeint zu seyn. Aber Veron. Colb. und Corb. drücken durch praecisus est vor *ἐβλήθη* den Akt des Abschneidens noch besonders aus. Der Proceß des Verderbens bis zum Feuer wird nur auf der bildlichen Seite dargestellt. Aber das Bild des Verbrennens ist geprägt zum Symbol der göttlichen Strafe, vergl. Matth. 13, 30. 3, 12. — Die Aor. *ἐβλήθη*, *ἐξηράνθη* bezeichnen die augenblicklich eintretende Folge: im Augenblick ist er hinausgeworfen und

1) Calvin sagt richtig: Chr. non disserit, quid genuinum habeat palmes antequam viti adhaereat, sed intelligit potius tunc nos demum incipere palmites fieri, dum nos in ipsum coaluimus. Aber wenn er hinzufügt: et certe scriptura alibi ostendit, nos, antequam in ipso simus, inutile et aridum esse lignum, so liegt dieß weder im Joh., der auch eine Kindschaft Gottes kennt, welche zu Christo hinführt, noch sonst wo in der Schrift.

verdorrt [1]). Dagegen wird der Proceß des Verbrennens als ein allmähliger und als allgemeine Sitte präsentisch und impersonell ausgedrückt in einem Polysyndeton. *Συνάγουσι* führte in dieser Darstellung der Winzersitte natürlich auf *αὐτὰ* statt *αὐτό*. — Lachmann liest *ἐὰν — μένῃ*, nach ABD u. abc. V. 4. *ἐὰν — μένητε* nach ABd. Es kann wohl seyn, daß wenigstens hier der Aorist *μείνῃ* daraus entstanden ist, daß man *ἐβλήθη* und *ἐξηρ.* als Futura nahm, vergl. V. 7. Die Vlg. übersetzt auch: si quis — manserit, mittetur. — Das Präsens ist hier der abstracten Form des Gedankens entsprechender, wogegen der concreten Rede V. 7. *ἐὰν μείνητε* mehr entspricht.

V. 7. Die bildliche Rede tritt jetzt zurück. Man erwartet nach dem Bisherigen, daß Jesus in der bestimmten Anwendung der Parömie sagen werde: wenn Ihr in mir bleibt, — werdet Ihr viele Frucht bringen. Statt dessen heißt es: *ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσεσθε* u. s. w., vergl. 14, 13 ff. Alles gedeihliche Wirken nemlich im Reiche Gottes ist durch das erhörliche Gebet im Namen Jesu vermittelt; es ist ein Segen Gottes. Die Gemeinschaft mit dem Erlöser, und das Festhalten seiner Worte sind Wechselbegriffe, aber nicht identische. Das letztere ist die wesentliche Bedingung oder Vermittelung des ersteren. — Das scheinbar unbeschränkte *ὃ ἐὰν θέλητε* ist durch das bedingende Bleiben der Jünger in der Gemeinschaft auf das Zweckverhältniß des Reiches Gottes beschränkt. Lachm. liest statt *αἰτήσεσθε*, *αἰτήσασθε* nach ABDL u. a. Das Futurum konnte leicht aus Vergleichung mit 16, 26. und der Ueberlegung entstehen, daß das Bitten der Jünger als ein zukünftiges zu denken sey. Der Imperativ des Aor. ist hier sehr schicklich gesetzt, da das Bitten nur bedingendes Moment für das folgende Hauptmoment, *κ. γενήσεται*, seyn soll.

1) S. Bernhardy's wiss. Synt. S. 381. und Winer's Gramm. S. 253.

V. 8. Indem der Vater das Gebet der Jünger im Namen des Sohnes erhört, wird er verherrlicht durch die fruchtbringende Thätigkeit derselben in der Gemeinschaft Christi. — Wenn Euthym. sagt: τὸ μὲν ἐδοξάσθη, ἀντὶ τοῦ, δοξάζεται· τὸ δὲ ἵνα φέρητε, ἀντὶ τοῦ, ἐὰν φέρητε, so hat er den Sinn richtig erkannt, aber nicht die Gedankenform. So oft bey Joh. auf ἐν τούτῳ ὅτι oder ἵνα folgt, ist ἐν τούτῳ in der Regel auf das Folgende zu beziehen, vergl. 1 Joh. 4, 17. Aber 14, 13. könnte verleiten, ἐν τούτῳ hier auf das Vorhergehende zu beziehen, auf μένειν ἐν ἐμοί (Lampe, Olsh.), oder auf ὃ ἐὰν — γενήσεται ὑμῖν. Allein beydes ist unrichtig, weil dann das folgende ἵνα — einen Zweck der Verherrlichung des Vaters ausdrücken würde, der sich logisch gar nicht denken läßt. Die Verherrlichung des Vaters ist der absolute Zweck von Allem. Wenn nun ἐν τούτῳ mit dem folgenden ἵνα zu verbinden ist, so kann die Erklärung von Wahl [1]): deßwegen ist Euch der Vater (durch mich) in seiner Größe und Herrlichkeit gezeigt worden, damit Ihr viel Frucht bringet; so werdet Ihr meine wahren Jünger werden, — einigen grammatischen Schein haben. Aber völlig unstatthaft ist, ἐδοξάσθη, zumahl ohne ἐν ἐμοί, auf die Lehrverkündigung Christi zu beziehen, auch ist der Gedanke, daß Jesus darum den Jüngern den Vater verkündigt habe, damit sie viel Frucht bringen sollten, durchaus befremdend. — Im Zusammenhang kann nur der Gedanke liegen, daß der Vater selbst dadurch verherrlicht wird, wenn die Jünger als gesunde Reben viele Frucht bringen, wenn ihr Gebet erhört wird. Das Fruchtbringen der Jünger stand erst bevor, also kann ἐδοξ. nicht von der Vergangenheit verstanden werden. Man erwartet das Präsens oder Fu-

1) Clav. Tom. I. p. 747. Aehnlich hat vielleicht Nonnus die Stelle gefaßt: — — ἀμφὶ δὲ τούτῳ | ἡμέτερος γενέτης ὑφίζυγον ἔλλαχε τιμήν, | ὑμεῖς ὄφρα φέρητε θεοῦ ζωαρκὲϊ μύθῳ | πίστιος ἔμφρονα καρπόν. —

turum. Aber der Aoriſt ſoll hier wie V. 6. ausdrücken, daß in dem Momente, wo ſie Frucht bringen, auch der Vater ſchon verherrlicht, alſo die Verherrlichung des Vaters nicht erſt auf das Fruchtbringen folgt, ſondern eben damit ſchon gegeben iſt. Es liegt alſo darin eine gewiſſe Prolepſis. Hält man nun bey ἵνα nur die Vorſtellung des Zweckes oder des Strebens (hoc studio) feſt, ſo entſteht folgender Gedanke: Darin, daß Ihr Frucht bringen ſollt oder zu bringen beſtrebt ſeyd, iſt mein Vater verherrlicht. Aber offenbar iſt die Verherrlichung des Vaters der göttliche Zweck des Fruchtbringens, nicht umgekehrt. Man kann indeſſen nicht ſagen, ἵνα ſtehe hier für ὅτι. Ἐν τούτῳ ὅτι und ἐν τούτῳ ἵνα unterſcheiden ſich da, wo ἵνα nicht als Zweckbegriff gedacht werden kann, bey Joh. ſo, daß ὅτι ein objectives, faktiſches Verhältniß, worauf ἐν τούτῳ hinweiſt, ausdrückt, vergl. 1 Joh. 4, 9. 13. 5, 2., ἵνα aber, wenn ich ſo ſagen darf, ein ideelles, zukünftiges, mögliches, vergl. 1 Joh. 4, 17. 5, 3. Aehnlich verhalten ſich zu einander die Lat. Formeln, in eo, — quod, und in eo, — ut. Demnach verſtehe ich die Stelle ſo: Eben dadurch iſt mein Vater verherrlicht, daß Ihr (wie ich hoffe, wünſche oder dergl.) Frucht bringt.

Statt γενήσεσθε lieſt Lachm. γένησθε nach B(D). Veron. und Colb. überſ. efficiamini, Verc. sitis. Wenn Joh. nicht ἵνα mit dem Futur. conſtruirt, wovon aber der gewiſſe Text kein Beyſpiel giebt, ſelbſt 17, 2. nicht, ſo verlangt das logiſche Verhältniß die Leſeart γένησθε, weil die echte Jüngerſchaft der Verherrlichung des Vaters nur ſubordinirt, nicht coordinirt gedacht werden kann.

V. 9. Aus dem bisher dargeſtellten Weſen der Lebensgemeinſchaft des Herrn mit den Jüngern folgt die Ermahnung: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. Wie aber? Alle Gemeinſchaft im Reiche Gottes hat ihren Grund und Anfang in der Liebe des Vaters zum Sohne. Dieſer abſoluten Liebe entſpricht des Sohnes Liebe zu den Jüngern,

καθὼς ἠγάπησέ με ὁ πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγ. Die erlösende Liebe Christi aber ist, wie der Stiftungsgrund, so auch der beständige Lebensgrund der Gemeinschaft, so daß wer sich dieser Liebe Christi nicht bewußt ist, auch keine Gemeinschaft mit ihm hat. In diesem Sinne heißt es: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. Offenbar entspricht der ἀγάπη ἡ ἐμὴ hier ἡ ἀγάπη μου V. 10. Dieß kann seyn die Liebe zu Christo, aber auch die Liebe Christi. Man darf aber nicht so schließen, weil ἀγάπη μου auch die Liebe zu Christo seyn kann, so muß auch ἡ ἀγάπη ἡ ἐμὴ diese Liebe seyn. Dieß ist grammatisch unmöglich. Das Pronom. possessiv. läßt sich nicht in den objectiven oder passiven Genitiv des Personals verwandeln. Also kann man nur sagen, daß, weil ἡ ἀγάπη ἡ ἐμὴ die Liebe zu den Jüngern ist, vergl. κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα, auch ἡ ἀγάπη μου davon verstanden werden muß. — V. 9. schließt sich an V. 7 und 8. so an: Nur wer fortwährend sich der Liebe Christi bewußt bleibt, gehört Christo an, und nur wer Christo angehört und in seinem Namen zu bitten vermag, wird vom Vater erhört und bringt viele Frucht. — Geht man davon aus, daß die Liebe des Vaters zu dem Sohne und des Sohnes zu den Jüngern eine beständig fortdauernde ist, so wird man statt des Aorist ἠγάπησεν beyde Mahle das Präsens erwarten. Aber der Aorist bezeichnet richtig den Standpunct des historischen Erlösungswerkes, auf welchem Christus hier steht, vergl. 3, 16.

V. 10. schließt sich so an: Meine Liebe werdet Ihr aber nur dann Euch erhalten, wenn Ihr meine Gebote haltet, so wie ich nur dadurch der Liebe des Vaters würdig bleibe, daß ich seine Gebote gehalten habe, d. h. in treuem Gehorsam gethan habe, was er mir, indem er mich sandte, geboten hat, vergl. 8, 29. 10, 17. — Das Gemeinschaftsverhältniß zwischen dem Herrn und den Jüngern hat denselben sittlichen Inhalt und Grund, wie die Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohne.

V. 11. Als wollte er schließen, giebt Jesus den Zweck an, warum er dieß (ταῦτα V. 1–10.) zu den Jüngern gesagt habe, über seine Lebensgemeinschaft mit ihnen, das Wesen, die Bedingungen, den Segen derselben. Bezieht man ταῦτα bloß auf V. 10., so wird das ἵνα unverständlich. Der Zweck, den Jüngern die reinste, vollste Freude zu gewähren, welche alle Traurigkeit beym Abschiede verbannt, führt auf V. 1. zurück und erklärt, warum er dort von Neuem anhebt. Der Zweck ist in sofern im Allgemeinen deutlich, aber der Ausdruck: ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν μείνῃ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ macht den Gedanken in seinen näheren Bestimmungen undeutlich und schwierig. Lachm. liest statt der jüngeren Lesart μείνῃ, ᾖ, nach ABD. Verc. Veron. Colb. Jenes μείνῃ konnte leicht aus der Ueberlegung entstehen, daß die Freude Christi bereits in den Jüngern war, da auch die Freude der Jünger nicht erst entstehen, sondern nur vollendet werden sollte. Aber es fragt sich, was ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ sey, und wie sich diese zu der χαρὰ ὑμῶν verhalte? Euthym. erklärt jene durch ἡ δι' ἐμέ, ἣν ἐχαίρετε ἐπ' ἐμοὶ μέχρι τῶν σκυθρωπῶν τούτων. Ebenso Theophyl. und Nonnus. Allein, abgesehen von der unstatthaften Auflösung des Possessivum in den Objectgenitiv des Personals, so begreift man nicht, warum Joh., meinte er die Freude der Jünger an Christo, nicht deutlicher geschrieben hat ἡ δι' ἐμὲ χαρὰ ὑμῶν, vergl. 11, 15. Richtig erklärt schon Cyrill, der übrigens auch ᾖ liest, ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ von der Freude Christi, die er hat, vergl. 3, 29. Aber welche Freude Christi ist gemeint? Nach Lampe die Freude Christi über die Jünger, entsprechend seiner Liebe zu denselben, und im Gegensatz gegen die Freude der Jünger über Christus, ἡ χαρὰ ὑμῶν. In diesem Falle könnte man ἐν ὑμῖν als nähere Bestimmung des Gegenstandes der Freude ansehen, vergl. χαίρειν ἐν Luk. 10, 20. Phil. 3, 1. 4, 4. Allein die Construction von χαρὰ ἐν in diesem Sinne wäre

einzig im N. T., denn Röm. 14, 17. χαρὰ ἐν πν. ἁγ. ist anders. Der Gedanke der gegenseitigen Freude könnte im Zusammenhange liegen, aber nothwendig liegt er nicht darin. Offenbar gehört ἐν ὑμῖν zu ᾖ, vgl. 17, 13. Wie 17, 13., so ist hier die Freude Christi seine eigene heilige Heiterkeit, die Freude des heiligen Sohnes im Bewußtseyn der Liebe Gottes, der Einheit mit dem Vater, vergl. V. 10. Diese soll auch in den Jüngern seyn, durch treues Glauben und Lieben soll die Freude Christi auch ihre Freude χαρὰ ὑμῶν, (vergl. 2 Kor. 2, 3. ἡ ἐμὴ χαρὰ πάντων ὑμῶν ἐστιν), werden, und diese Freude sich in ihnen vollenden, je mehr sie in seiner Gemeinschaft wachsen und Frucht bringen. Allerdings ist ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ die von Christus in den Jüngern gewirkte (de Wette) Freude, aber dieß Gewirktseyn durch Christus ist nicht ausgedrückt [1]). Konnte diese Freude erst in den Jüngern entstehen, wenn sie alle Traurigkeit über seinen Weggang durch die Kraft des Geistes überwunden hatten, vergl. 16, 20 ff., so kann auch hier nicht μείνῃ, sondern nur ᾖ gelesen werden [2]).

V. 12. 13. Was die Jünger aus 13, 34 f. wissen mußten, prägt er ihnen noch einmahl ausdrücklich ein, daß der Inbegriff seiner ἐντολαὶ die gegenseitige Liebe sey, nach dem Maaßstabe seines heiligen Exempels. Die Voraussetzung V. 12., daß sein Beyspiel der reinste Ausdruck der vollkommenen Liebe ist, (denn nur so kann die Formel Inbegriff aller Gebote des Herrn seyn,) wird V. 13. bestimmt ausgedrückt. Um auch hier die Bedeutung der Absicht für ἵνα beyzubehalten, erklärt Wahl [3]): Nemo impensius amat, quam ego ad vitam meam pro amicis meis depo-

1) Bengel im Wesentlichen richtig: ἡ χαρὰ ἡ ἐμή, gaudium meum, quod ego gaudeo, de profectione mea ad patrem ex amore proveniens, — χαρὰ ὑμῶν, gaudium vestrum ex meo accensum.

2) Bengel liest im Gnom. ᾖ, in s. Ausg. d. N. T. μείνῃ. Im appar. crit. meint er: post μιν facile omissum μειν.

3) Clavis Tom. I. p. 745.

nendam paratus hoc fine, ut quisque vitam pro amicis suis deponat. Aber was berechtigt, quam ego zu ergänzen, und so die Form des Satzes als eines allgemeinen ganz aufzugeben? Jesus meint freylich sein Exempel. Aber um seine Liebe als die höchste darzustellen, beruft er sich auf die allgemein anerkannte Wahrheit, daß die aufopfernde Freundesliebe die höchste sey, vergl. Röm. 5, 7. De Wette meint, in ἀγάπη liege ein Gesetz, ein Wille, wovon ἵνα abhänge, Meyer ergänzt den Begriff des Strebens, den ἵνα voraussetze. Allein ἵνα ist eben nur von ταύτης abhängig, und ist, wie V. 8., der Ausdruck davon, daß in der allgemeinen Sentenz der Fall der Lebensaufopferung ideell gefaßt ist. Wäre das bestimmte Factum des Todes Christi gemeint, würde ὅτι stehen. — Nach Röm. 5, 6–8. giebt es noch eine größere Liebe Christi, die Aufopferung für die Sünder, die Feinde. Und in der That erscheint erst unter diesem Gesichtspuncte das Liebeswerk Christi in seiner vollen Größe. Aber die Liebe, womit Christus nach Paulus für die Sünder stirbt, ist zugleich die Liebe, wodurch er nach Johannes die Jünger zu seinen Freunden macht. Nur indem er liebevoll auch die Sünder als seine Freunde denkt, stirbt er für sie.

V. 14. Euthymius ergänzt am Schlusse V. 13. καθὼς ἐγὼ ποιῶ νῦν, um folgenden Uebergang zu gewinnen: ἐπεὶ δὲ φίλους αὐτοὺς ὑπεδήλωσε, λέγει, πῶς εἰσὶ φίλοι αὐτοῦ. Richtiger aber faßt man den Uebergang so: Aus V. 12. 13. folgt, daß Jesus die Jünger durch seine Liebe zu seinen Freunden gemacht hat. In diesem Verhältnisse kommt es von ihrer Seite darauf an, durch treuen Gehorsam gegen seine Gebote sich als seine Freunde zu erweisen. — Statt ὅσα (Cod. A) liest Lachm. mit BDL und mehreren Lat. Handschriften ἅ. Durch ὅσα wollte man den Gedanken schärfen. Was er ihnen jetzt gebietet (ἐντέλλομαι) ist eben die Liebe, vergl. V. 17.

V. 15. Weitere Entwicklung des Begriffs der Freunde

im Gegensatz gegen den Begriff der Knechte. Der Charakter der Freunde ist das vertraute Mitwissen. Zwischen Freunden ist kein Geheimniß, kein Rückhalt. — Aber wie stimmt οὐκέτι ὑμᾶς λέγω δούλους mit V. 20. und Luk. 12, 4.? Dort werden die Apostel wieder mit Knechten verglichen, und schon Luk. 12, 4. sind sie Freunde genannt. Den Widerspruch zu lösen, nimmt man an, λέγει stehe hier für das Präteritum, οὐκέτι aber für οὐκ, heiße nicht sowohl, nicht nur. Allein durch Widerspruch mit der Grammatik löst man keinen historischen Widerspruch. Der Widerspruch ist aber nur scheinbar. Denn Luk. 12, 4. hat gar nicht den prägnanten Sinn, der hier durch den Gegensatz zwischen Freunden und Knechten entsteht. Das Joh. Ev. hat aber seinen eigenen Pragmatismus, woraus das Verhältniß zwischen V. 15. und 20. zu verstehen ist. Die Freundschaft zwischen Christus und den Jüngern hebt die Ungleichheit zwischen ihnen nicht auf. Sie bleiben Knechte, er der Herr, V. 20. Aber der unfreye Knechtsstand ist aufgehoben durch die Freundschaft. — Bezieht man nun εἴρηκα auf V. 14., so verschwindet alle Schwierigkeit. Allein widerspricht nicht von einer andern Seite 16, 12.? Hiernach hatte Jesus den Jüngern nicht alles gesagt, was er vom Vater gehört hatte. Aber auch dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Denn was Jesus vom Vater zur Mittheilung an die Jünger gehört, davon hatte er ihnen nichts vorenthalten, und was er jetzt noch nicht mittheilen konnte, betraf nicht die Hauptgedanken des Ev., sondern die weitere Verständigung derselben.

V. 16. Die Freundschaft Christi blieb die Liebe des Stifters und Meisters zu den Jüngern. Nicht sie, sondern Er hatte die Freundschaft gestiftet, vergl. 1 Joh. 4, 19. (10. 11.). Er hatte sie aus der Welt ausgewählt zu seinen Jüngern, nicht sie ihn zum Meister gemacht. Aber der Zweck dieser Auswahl war keine müßige Freundschaft, sondern (Jesus hatte sie dazu bestimmt ἔθηκα ὑμᾶς,

1 Tim. 1, 13. 1 Tess. 5, 9. 1 Petri 2, 8. AG. 20, 28.) [1]), bleibende Frucht zu bringen. Ὑπάγειν gehört wie Matth. 18, 15. 19, 21. u. wie Luk. 8, 14. πορευόμενοι zur mahlerischen Darstellung, aber dadurch wird es nicht müßig oder bedeutungslos. Nach Einigen soll es auf die ἀποστολὴ der Jünger anspielen, (Matth. 28, 19.), nach Andern, wie הָלַךְ, [2]), die fortwährende Zunahme des Fruchtbringens ausdrücken, vergl. 2 Sam. 3, 1. 1 Sam. 2, 26. Prov. 4, 18. u. a. Aber richtiger sagt de Wette, daß es Ausdruck der lebendigen Thätigkeit ist. Die Frucht erwächst nicht dem müßigen Seyn, sondern dem lebendigen Wandel. Chrysost., Euthym. und Theophyl. erklären ἔθηκα durch ἐφύτευσα, ὑπάγετε durch ἐκτείνησθε αὐξόμενοι, wider die Regel das Bild des Fruchtbringens weiter ausführend, als der Schriftsteller. Die Frucht selbst, nicht das Fruchtbringen wird als bleibender, als ewiger Gewinn des göttlichen Reiches charakterisirt, καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ. Nach V. 7. 8. ist das zweyte ἵνα nicht dem ersteren subordinirt, sondern parallel, weil das Fruchtbringen der Jünger eben nichts anderes ist, als die Gewährung ihres Gebetes im Namen Jesu.

V. 17. geht auf V. 14. zurück und schließt die Reihe von V. 12. an ab. Ταῦτα, bey Joh. immer zurückweisend V. 11. 21. 14, 25. 16, 1. 25. 33. 17, 1. 18, 1. und sonst, steht hier nicht für τοῦτο, sondern drückt aus, daß jene ἐντολὴ der Inbegriff aller Gebote ist. Ἵνα ἀγαπ. ἀλλ. unmittelbar von ἐντέλλομαι, nicht von ταῦτα abhängig, ist die der Deutlichkeit wegen nothwendige Exegese zu ταῦτα.

V. 18–16, 4. Tröstliche Belehrung der Jünger über den unvermeidlichen Haß und die Verfolgung der Welt. Der Contrast zwischen dem charakteristischen Liebesgeiste der Christl. Gemeinschaft und dem Hasse der Welt, bildet den

---

1) So Test. XII. Patr. p. 636.

2) S. Gesenius unter d. W. u. Winer's Lexic. manuale p. 253.

Uebergang. Je mehr jene in gegenseitiger Liebe die Welt überwindet, desto mehr haßt diese die Jüngerschaft Jesu.

V. 18. *Εἰ — — μισεῖ* setzt, daß der Haß der Welt die Jünger unvermeidlich trifft. Sie sollen wissen und sich dessen getrösten, daß die Welt den Herrn eher als sie (*πρῶτον ὑμῶν* vergl. 1, 15.) gehaßt. Nicht nur haben sie mit ihm das gleiche Loos, sondern Christus, der Heilige, ist auch der Stifter der Leidensreihe, welche von dem Hasse der Welt ausgeht. Deßhalb freueten und rühmten sich die Apostel späterhin der Leiden Christi, vergl. 1 Petri 4, 12–14.

V. 19. Die Welt, in ihrem natürlichen Widerspruche gegen das Princip Christi, kann nicht anders. So wird der Haß der Welt den Jüngern ein unzweydeutiger Beweis ihrer Gemeinschaft mit dem Erlöser, ihrer Auswahl aus der Welt, vergl. 1 Joh. 3, 13. 4, 5. Hierin lag nicht bloß der Trost des Unvermeidlichen, sondern des guten Gewissens, der sittlichen Bewährung. Vgl. Euthym. *ὥστε τὸ μισεῖσθαι ὑμᾶς παρὰ τῶν πονηρῶν, ἀπόδειξίς ἐστιν ἀρετῆς, ὥσπερ καὶ τὸ φιλεῖσθαι παρὰ τῶν τοιούτων, κακίας.*

V. 20. erinnert an 13, 16. Jesus aber mochte das Sprüchwort öfter gebraucht haben in verschiedener Beziehung. Hier bezieht es sich auf das gleiche Schicksal der Verfolgung. In der Anwendung des Sprüchwortes *εἰ* u.s.w. wird auf Seiten der Diener wie des Herrn gleich gesetzt Verfolgung und Befolgung. In der That aber hatte die Welt mit wenigen Ausnahmen, welche hier nicht in Betracht kommen, Jesum nur verfolgt. Er selbst sagt 16, 1 ff. seinen Jüngern auch nur Verfolgung voraus. Demnach war der letzte Fall dem ersten nicht gleich. Wie also? Die älteren Exegeten suchten meist dadurch zu helfen, daß sie, um den Gegensatz zwischen *τηρεῖν* und *δωκεῖν* aufzuheben, *τηρεῖν* im schlimmen Sinne nahmen, insensis modis, insidiose, malitiose observare, für *παρα-*

τηρεῖν Mark. 3, 2. Luk. 6, 7. u. a. unter Berufung auf Gen. 3, 15. τηρήσει κεφαλήν, und τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν [1]). Allein dieß ist auch die einzige Stelle, wo außerdem die Lesart zwischen τειρήσει und τηρήσει schwankt. Da Joh. τηρ. τὸν λόγον oder τὰς ἐντολὰς regelmäßig von der befolgenden Beobachtung gebraucht, so versuchten Andere, wie Grotius und Lampe, der Stelle einen ironischen Sinn abzugewinnen. Si mihi audientes fuerint, exspectate, ut et vobis sint. Quasi dicat, non est, quod hoc speretis. So erklärt Grotius. Der Ernst der Stelle würde an sich die Ironie vertragen, aber wo aller Ausdruck der Ironie fehlt, darf man sie auch nicht annehmen. Wenn man den ersten Vordersatz im Gedanken bejahet, den zweyten verneint, so ist der Sinn klar und richtig. Aber wenigstens im Ausdruck liegt kein Recht zu so ungleicher Behandlung. Ja schlechthin läßt sich, wie es scheint, der zweyte Vordersatz selbst historisch nicht verneinen, da das Wort des Herrn, wie der Apostel, nicht durchaus von Allen verachtet wurde. Deßhalb will z. B. Olshausen, daß Jesus wirklich beydes setze, Verfolgung und Befolgung, nur in ungleichem Maaße. Indessen nöthigt der Zusammenhang, anzunehmen, daß Jesus nur an die Verfolgung denkt. Kuinöls Uebersetzung aber: si meam doctrinam observassent, etiam vestram observaturi essent, ist gerade zu unrichtig. Nicht nur müßte dann auch der erste Satz so genommen werden, wodurch aber der Gedanke historisch unrichtig würde, sondern auch im zweyten Nachsatze statt des Futurums das Imperfectum mit oder ohne ἄν stehen [2]). So bleibt nur übrig, mit Winer [3]), Meyer, de Wette die Stelle so zu fassen: Jesus erklärt den Jüngern, sie würden als seine Diener gleiches Schick-

1) S. Lampe, Bengel und Wolf zu d. St.
2) Vergl. Winers Gramm. §. 43. 2.
3) Ebendas. §. 42. 2. a. Not.

sal haben in Beziehung auf die Verfolgung und Befolgung. Er überläßt ihnen aber, aus ihrer eigenen Erfahrung den Schluß zu ziehen, daß sie vorzugsweise von der Welt Verfolgung erleiden würden, wie er. Da er gleich im Folgenden nur von Verfolgung spricht, so konnte das richtige Verständniß nicht verfehlt werden.

V. 21. Der Grund der Verfolgung ist die Unwissenheit der Welt von Gott. Also kann in ἀλλὰ u. s. w. nur der Gegensatz des Ueberganges liegen von der entmuthigenden Vorhersagung V. 20. zur beruhigenden Erklärung dessen, was den Jüngern bevorsteht. — Man hat darin den Gegensatz der Berichtigung gegen den Irrthum der Jünger finden wollen, als werde die Verfolgung sie nur um ihrer selbst willen treffen. Allein wie konnten sie nur darauf kommen? Daß sie seines Namens wegen leiden würden, hatte Jesus schon V. 19., ja selbst V. 20. deutlich gesagt; auch liegt der Nachdruck V. 21. nicht in dem διὰ τὸ ὄνομά μου, sondern in dem Erklärungsgrunde, ὅτι οὐκ οἴδασι. Ταῦτα πάντα faßt alle Verfolgung der Welt (V. 20.) zusammen, vergl. 16, 2. 3. — Statt ὑμῖν liest Lachm. nach BD*L 1. 33. Cant. Ver. Colb. u. a. εἰς ὑμᾶς. Die Construction des ποιεῖν mit dem Dativ in diesem Sinne ist sonst im N. T. herrschend, Matth. 21, 40. Mark. 9, 13. Luk. 2, 48. u. a. Joh. 16, 3. fehlt nach beglaubigtem Texte alle object. Personalbestimmung. Läßt sich sonach der Sprachgebrauch des Joh. anderweitig nicht bestimmen, so bleibt nur übrig, der ältesten Lesweise εἰς ὑμᾶς den Vorzug zu geben.

V. 22-25. erklärt sich Jesus genauer über den Unglauben und den Haß der Welt, indem er einerseits die sittliche Schuld, andererseits die göttliche Ordnung darin nachweist.

V. 22. Unwissenheit entschuldigt sonst. In diesem Falle aber war die Unwissenheit der Welt von Gott, dem Vater, woraus ihr Haß gegen den Namen Christi floß,

Sünde, vergl. 9, 41., somit Schuld, weil Jesus ihnen den Vater verkündigt hatte. Nicht von der Sünde oder dem sündigen Zustande der Welt überhaupt ist hier die Rede, wie de Wette meint, sondern von der bestimmten Sünde der Verfolgung und des Hasses. Auch ist nicht das Kommen Christi an sich, sondern seine Predigt κ. ἐλάλησα αὐτοῖς und das Vernehmen derselben die Bedingung der schuldvollen Sünde der Welt. Νῦν δὲ (da ich zu ihnen geredet habe, vergl. V. 24.) πρόφασιν (Theophyl. ἀπολογίαν) οὐκ ἔχ. περὶ τῆς ἁμαρτ. αὐτ. zeigt, daß in dem Begriffe der ἁμαρτία vorher das Moment der Verschuldung mitgesetzt ist. Lachm. nimmt aus B Orig. hier und V. 24. die Alex. Form εἴχοσαν auf.

V. 23. Wenn der gesendete Sohn und der sendende Vater Eins sind, so ist Liebe und Haß gegen jenen zugleich Liebe und Haß gegen diesen. So groß ist die Sünde der Welt!

V. 24. kehrt zu V. 23. zurück. Den Worten Christi konnte die Welt auf ihrer Stufe noch widersprechen mit einiger Entschuldigung, aber ihre Schuld war ein Maximum, da sie auch seinen großen, in die Augen fallenden Werken widerstand. Der μονογενὴς υἱὸς zeigt sich auch in seinen Werken, ἃ οὐδεὶς ἄλλος πεποίηκεν, oder wie Lachm. nach ABDKL 1. 13. u. a. beglaubigter liest, ἐποίησεν. Das Perfectum würde ausdrücken, daß Jesus die Werke der Andern neben den seinigen noch fortdauernd in ihren Wirkungen gedacht hätte; im Aor. liegt die Betrachtung derselben, als vorübergegangener historischer Erscheinungen. Dieß ist hier das Richtige. Das Einzige in den Werken Christi ist nach Joh. nicht die quantitative Größe im Einzelnen, sondern die qualitative Größe im Zusammenhang des ganzen Werkes, vergl. 5, 19 ff. — Ueber das zwiefache καὶ ἑωράκασι (τὰ ἔργα, ἃ οὐδεὶς u. s. w.), καὶ μεμισήκ. vergl. 6, 36. Was dem göttlichen Sinne unvereinbar ist, vereinigt die

widergöttliche Welt; im Angesicht der Werke Christi ist sie Hasserin des Sohnes und Vaters.

V. 25. Aber selbst dieser Haß ist nicht zufällig, sondern — nach dem Zwecke Gottes (ἵνα) Erfüllung des Schriftwortes. Um so weniger darf er die Jünger entmuthigen.

Ueber die Construction ἀλλ' ἵνα vergl. 13, 18., über ἐν νόμῳ αὐτῶν 10, 34. Das alttestam. Wort mit vorangestelltem Recitativum, und auf entsprechende Weise frey geformt, kann aus Ps. 35, 19. oder Ps. 69, 5. genommen seyn. An beyden Stellen hat die LXX mit dem Orig. übereinstimmend οἱ μισοῦντές με δωρεάν. Das charakteristische Wort von den grundlosen Hassern des theokratischen Frommen, nach der Ueberschrift beyder Psalmen des Königes Davids Wort, wird von Joh. typisch auf Christus, den Sohn Davids, bezogen. Auch sonst gebraucht Joh. den Klagepsalm 69. typisch von dem Messias, 2, 17. 19, 28., vergl. AG. 1, 20. Wahrscheinlich also auch hier. Weder auf δωρεάν allein (nach Hebr. Gebrauch (חִנָּם) das Unverdiente, Unverschuldete), noch auf ἐμίσησαν allein, sondern auf beydem zusammen liegt die Beweiskraft. Die bittere Ironie, welche de Wette in der Citirformel findet, nemlich: sie befolgen treulich, was in dem Gesetze steht, — würde nur dann darin liegen, wenn νόμος hier im engeren Sinne gebraucht wäre.

V. 26. Dem Hasse der Welt aber steht Zeugniß gebend von Christo gegenüber der heilige Geistesbeystand ὁ παράκλητος mit der Weltüberwindenden Macht der Wahrheit, τὸ πν. τῆς ἀληθ., und der Kraft seines Ausgangs vom Vater. Also kann sein Name und Werk nicht überwältigt werden, vergl. 16, 8 ff.

Christus wird den Paraklet den Jüngern vom Vater senden, Kraft seiner Herrlichkeit bey dem Vater, nach der näheren Bestimmung 14, 16. vermöge seiner Bitte. Dieser Paraklet geht, indem er gesendet wird, aus vom Vater. Ἐκπορεύεται entspricht dem πέμψω, und das Präsens

drückt zeitlos das Wesen des Geistes aus, sofern er das πν. τ. θεοῦ, τοῦ πατρὸς ist. So ist es keine weltliche, sondern die reine heilige Gotteskraft. — Da es vorher heißt πέμψω ὑμῖν, so kann das Zeugniß des Geistes nur in den Jüngern gedacht werden, nicht für sie, wie diejenigen meinen, welche bey μαρτυρήσει ὑμῖν ergänzen. Indessen wird V. 27. das Zeugniß des Geistes von dem Zeugnisse der Jünger unterschieden.

V. 27. Καὶ ὑμεῖς δὲ — fügt das Zeugniß der Jünger als ein verschiedenes hinzu. Das unterscheidende δὲ wird aber von D, mehreren Minuskeln, Cant. Verc. Ver. Brix. Colb. von der Vlg. auch Syr. weggelassen. In der That ist schwer, sich beyde Zeugnisse verschieden zu denken. Das Verhältniß aber ist dieses: Das Zeugniß der Jünger beruht auf ihrer Erfahrung von Christo, ihrem Umgange mit ihm von Anfang an (ἀπ' ἀρχῆς), d. h. von Anfang des öffentlichen Lehramtes. Eben diese Erfahrung war der Inhalt ihres Zeugnisses. Je mehr sie das öffentliche Leben Jesu als ein Ganzes von Anfang an geschauet hatten, vergl. AG. 1, 21., desto berufener waren sie dazu, das Evangelium zu verkündigen. Aber ohne das Zeugniß des Geistes in ihnen, daß, was sie erfahren hatten, das Wort des Lebens, die Wahrheit schlechthin sey, war ihr Zeugniß ihnen selbst unverständlich und in der Welt wirkungslos, vergl. 14, 26. 16, 14. Insofern war ursprünglich in den Aposteln das Zeugniß des Geistes und ihr Erfahrungszeugniß ein und dasselbe, und beyde verhielten sich zu einander, wie das Innere zum Aeußeren, in gegenseitiger Beziehung. Allein je länger je mehr traten diese beyden Seiten der apostol. Verkündigung auseinander. Es gab ohne unmittelbare Jüngerschaft Zeugnisse von Christo, rein aus der Kraft des Geistes, wie das Zeugniß des Paulus. Aber das unmittelbare Geisteszeugniß bestand nicht ohne das historische Zeugniß der unmittelbaren Jüngerschaft Christi. Dieß letztere setzte sich, auch nachdem die unmittelbaren

Zeugen abgeschieden waren, schriftlich in der Kirche fest, als beständige historische Begründung des ersteren. Aus dieser Anschauungsweise scheint in unserer Stelle das καὶ ὑμεῖς δὲ hervorgegangen zu seyn. Zu dem absoluten Geisteszeugnisse von Christo, was an sich auch außer den Jüngern gedacht werden kann, kommt das geschichtlich bewährende der Jünger, der ersten Zeugen. Die entgegengesetzte Betrachtungsweise, wonach zu dem geschichtlichen Zeugnisse der Jünger eben in diesen das Geisteszeugniß erklärend hinzukommt, haben wir 16, 8 ff. — Μαρτυρεῖτε drückt nicht sowohl die nächste Zukunft, als den constanten Zeugenberuf der Jünger aus, ἐστέ aber erklärt sich aus der Situation des Redenden, bey dem die Jünger noch gegenwärtig waren.

Kap. 16, 1–4. Die Vorhersagung der Verfolgung wird bestimmter.

V. 1. Jesus giebt den Zweck seiner Vorhersagung 15, 18 ff. an. Warum dadurch die Gemüther ängstigen? Das Schlimmste war, wenn Haß und Verfolgung die Jünger unvorbereitet trafen. An dem Unerwarteten konnten sie sich leicht stoßen, und so im Glauben irre werden, vergl. V. 4. Um dem Anstoß noch mehr vorzubeugen, geht Jesus ins Einzelne ein.

V. 2. Die Ausstoßung aus der Synagogengemeinschaft war das Nächste, was den Jüngern bevorstand, vgl. 9, 20. Aber damit nicht genug, ἀλλά, auch den blutigen Fanatismus der Welt sollten sie erfahren von Juden und Heiden. Er selbst schon fiel als Opfer desselben, bald nachher Stephanus, AG. 6, 8. u. s. w. Δόξῃ λατρείαν προσφ. τῷ θεῷ drückt zunächst den Jüdischen [1]) Fanatismus aus. Der Heidnische war aber wesentlich derselbe. — Durch προσφ. scheint λατρ. die Bedeutung des Opfers zu

1) Quisquis effundit sanguinem impii, idem facit, ac si sacrificium offerat, הקריב קרבן, Jalkut Schimoni in Pent. fol. 245. col. 3. und Bammidbar Rabba fol. 329. col. 1.

bekommen. So übersetzen auch Syr. Ar. Aeth., und erklären Nonnus u. Euthym. Cant. hat hostiam, Verc. sacrificium. *Λατρ.* aber ist der Gottesdienst überhaupt, der durch *προσφ.* nur näher bestimmt wird als Opfer, als Haupthandlung des Gottesdienstes.

V. 3. vergl. 15, 21. Jenes Wähnen V. 2. hat seinen Grund in der Unwissenheit in göttlichen Dingen.

V. 4. *Ἀλλά* — Obgleich es nicht anders zu erwarten ist, habe ich es Euch doch vorhergesagt. — Die Jünger sollen in der Stunde der Verfolgung sich an das Wort des Herrn erinnern, und durch das Eintreffen desselben ihren Glauben stärken, vergl. 13, 19. 14, 29. — Aber weise hat Jesus nicht von Anfang an davon gesprochen, weil, so lange er noch bey ihnen war, Haß und Verfolgung vorzugsweise nur ihn trafen, und sie an seiner Gegenwart immer die nöthige *παράκλησις* hatten. Jetzt aber, da er sie verlassen muß, kann er nicht länger davon schweigen. — Johannes folgt hierin seinem eigenen Pragmatismus. Nach den Synoptikern sprach Jesus *ἐξ ἀρχῆς*, z. B. schon in der Bergpredigt, von der den Seinigen bevorstehenden Verfolgung, Matth. 5, 10 ff. Luk. 6, 22 ff., dann immer deutlicher Matth. 10, 16 ff. Luk. 12, 4 ff. Matth. 21, 12 ff. 24, 9. Eine unmittelbare Ausgleichung ist nicht möglich. Man hat sie doch, vornehmlich auf Seiten des Joh. versucht. Euthym. sagt: *Ταῦτα νῦν εἶπεν αὐτοῖς, φοβερώτερα ἐκείνων ὄντα.* Aber Matth. 10, 16 ff. vergl. V. 28. ist nicht weniger schrecklich. Ganz unstatthaft ist, mit Augustin und Storr *ταῦτα* auf das Versprechen des Paraklets zu beziehen. Lampe unterscheidet die causarum odii a Judaeis perferendi anatomen hier von der bloßen Vorhersagung der Verfolgung bey den Synoptikern. Bengel sagt: dixerat de odio mundi, sed minus aperte et parcius. Alles vergebens. Das wahre Verhältniß ist dieß: Die synoptische Darstellung ist am wenigsten in den Reden Jesu chronologisch sicher; insbesondere stellt Matthäus frühere

und spätere Aussprüche nur nach der Aehnlichkeit des Inhaltes zusammen. Von der andern Seite sagt Joh. auch nicht, Jesus habe jetzt überall zuerst von der künftigen Verfolgung gesprochen, sondern nur nicht ἐξ ἀρχῆς. Damit läßt sich die chronologisch ungenaue synoptische Darstellung im Allgemeinen wohl zusammenreimen.

V. 5 – 15. Tröstung über seinen Weggang durch das eben dadurch bedingte Kommen des Paraklets.

V. 5 und 6. Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden giebt Euthym. richtig so an: *ἰδὼν αὐτοὺς οὕτως ὑπὸ τῆς ἀθυμίας καταπαλαισθέντας, ὡς ἀφώνους γενέσθαι καὶ μὴ δύνασθαι αὐτῷ προσλαλεῖν, ὀνειδίζει τὴν ἀπὸ τῆς τοιαύτης ἀθυμίας σιγήν, λέγων* u. s. w. Die unmittelbare Anknüpfung an den Schluß V. 4. durch *νῦν δὲ ὑπάγω* gestattet nicht, vor V. 5. eine Pause zu denken. Noch weniger zeigt sich die Spur einer wirklichen Unterbrechung hinter *πέμψ. με.* Offenbar drücken die ersten Worte bis *καὶ οὐδεὶς* einen Gegensatz gegen *μεθ' ὑμῶν ἤμην* aus. Aber dieser Gegensatz hat etwas Elliptisches, was etwa so zu ergänzen ist: Früher war es nicht Noth, Euch dieß zu sagen. Jetzt aber bey dem Abschiede konnte ich es nicht verschweigen, was Euch, was mir bevorsteht. In diesem Augenblicke geziemt sich die vollste gegenseitige Offenheit. Ihr aber seyd vor Schmerz und Betrübniß still, fragt nichts, obwohl Ihr viel zu fragen hättet, gerade in Eurer Stimmung. — Wie aber stimmt *καὶ οὐδεὶς* u. s. w. zu 13, 36. u. 14, 5.?

Euthymius sagt, entweder haben die Fragen einen verschiedenen Sinn, so daß Petrus 13, 36. nur nach dem Orte fragt, hier aber *ποῦ ὑπ.* so viel ist, als *τί ποιεῖς*[1]); oder, da Petrus vorher keine rechte Antwort bekommen,

---

1) Euthymius fügt hinzu: *εἰώθασι γὰρ οἱ δεινοπαθοῦντες οὕτως ἐπιφωνεῖν τῷ πρὸς θάνατον ὁρμῶντι. Ἔδει οὖν καὶ τοὺς μαθητὰς ἐπιλέγειν, ποῦ ὑπάγεις; ἤγουν τί ποιεῖς ἀπολιμπάνων ἡμᾶς;*

so will Jesus von Neuem gefragt seyn, um gründlicher zu antworten. Aber weder das eine noch das andere läßt sich exegetisch rechtfertigen. Die richtige Erklärung ist die Annahme einer Ungenauigkeit in der Darstellung [1]). Die Ungenauigkeit aber liegt darin, daß V. 6. nicht vor καὶ οὐδεὶς steht. Vor Betrübniß waren die Jünger stumm geworden. Sie dachten eben nur an sich und ihr bevorstehendes Schicksal. In dieser Stimmung vergaßen sie sogar weiter nach dem Weggange des Herrn zu fragen, obwohl sie darüber noch genug zu fragen hatten. Lieber selbst ein unverständiges ποῦ ὑπάγεις, als jene stumme Betrübniß. Eben diese zeigte, daß sie seinen Weggang zum Vater immer noch nicht recht verstanden.

V. 7. schließt sich so an: Wozu aber diese Betrübniß? Ihr wünscht, daß ich bey Euch bleibe? Aber ich sage Euch die Wahrheit, indem ich sage: Es ist Euch gut, daß ich weggehe. Denn so ich nicht fortgehe, kommt der Paraklet nicht zu Euch, u. s. w., vgl. 7, 39. — Dieß wird durch die Geschichte der Jünger nach dem Tode des Herrn und der Ausgießung des Geistes erklärt und bestätigt.

V. 8–15. Das zwiefache Amt des Paraklet, zuerst V. 8–11. die Welt zu überführen, sodann V. 13–15. die Jünger zu belehren.

V. 8. Der ungläubigen Welt gegenüber ist das Zeugniß des heil. Geistes in der Sache Christi 15, 26. wesentlich Widerlegung, ἔλεγχος, Nachweisung ihres Unrechts, ihres Irrthums. Alle apostolische Predigt hat gegen die Welt nothwendig diese polemische Form, vergl. 1 Tim. 5, 20. 2 Tim. 4, 2. 3, 16. Tit. 1, 9. 13. 2, 15. Und je schwerer den Jüngern der Kampf gegen die Weltmacht mit dem bloßen Worte werden mußte, desto tröstlicher war für sie, daß die Gottesmacht des Geistes in diesem ἔλεγχος ihr Beystand seyn werde. Matth. 10, 19. 20. Luk.

1) So de Wette.

12, 11. 12. wird die mit dieser polemischen Seite wesentlich verbundene apologetische hervorgehoben.

In ἐλέγχειν liegt immer die Ueberführung, Ueberwindung eines Irrthums, eines Unrechts durch die Wahrheit, das Recht. Indem vermöge des ἔλεγχος jene durch diese zum Bewußtseyn gebracht werden, entsteht das Gefühl der Schuld, welches immer Schmerz ist. So ist jeder ἔλεγχος Züchtigung, Strafe. Daher hat man dieses Amt wohl das Strafamt des Geistes genannt. Der ἔλεγχος des göttlichen Geistes kann in der Welt zur Folge haben die Verstockung, aber sein Zweck ist die Erlösung der Welt. Die Welt ist nach Joh. der Inbegriff der noch Unerlösten, noch zu Erlösenden, nicht der Verdammten. Ist der ἔλεγχος der Welt ein sittlicher Proceß, so kann sein Ergebniß eben so gut die Bekehrung seyn, als die Nichtbekehrung. Nur so entsprach der ἔλεγχος des Geistes dem Zwecke der Sendung Christi, und konnte den Aposteln ein erfreulicher Beystand werden. Allerdings ist die κρίσις, womit der ἔλεγχος schließt, die Verdammniß, aber nicht der Welt, sondern des Weltfürsten. Demnach ist es nicht richtig, den ἔλεγχος des Geistes mit de Wette nur als verdammendes Strafamt über die Welt zu fassen.

Die objective Beziehung (περί), der Inhalt des ἔλεγχος ist dreyfach. Als kritischer Proceß in der Welt beginnt derselbe mit der Sünde der Welt (περὶ ἁμαρτίας), stellt dieser gegenüber die δικαιοσύνη Christi, und schließt mit der κρίσις des Weltfürsten.

V. 9–11. In dieser näheren Erklärung des dreyfachen ἔλεγχος durch drey gleichförmige Sätze, sind die bey ἁμαρτίας, δικ. und κρίσ. fehlenden Subjecte aus den jedesmahligen Erklärungssätzen ὅτι — zu entnehmen, also, wie schon angedeutet, περὶ ἁμαρτ. τῶν οὐ πιστ. (τ. κόσμ.), περὶ δικ. μου, (τοῦ ὑπάγοντος πρ. τ. πατ.) περὶ κρ. τοῦ ἄρχ. τ. κ. Das dreyfache ὅτι bestimmt den Inhalt und Grund des dreyfachen ἔλεγχος.

Hiernach ist V. 9. so zu erklären: Der Paraklet wird die Welt überführen von ihrer Sünde, sofern sie nicht an Christum glaubt, d. h. die Welt wird durch den heiligen Geist zu dem Bewußtseyn gebracht werden, daß ihr Unglaube Sünde, Unrecht sey, also daß sie den Wahn V. 2. aufgiebt.

So die meisten neueren Ausleger. De Wette aber versteht, wie Calvin [1]), diesen ἔλεγχος von der Erregung des Sünden- und Schuldbewußtseyns überhaupt, so daß ὅτι — den Sinn giebt: So lange die Welt nicht glaubt, ist sie noch unter der Macht der Sünde und unter dem Zorne Gottes, vergl. 3, 36. Allein schon der Zusammenhang der Stelle mit V. 1 ff. widerspricht. Daß die Welt außer der Gemeinschaft mit Christo unerlöst ist, und, so lange sie nicht glaubt, unter dem Zorne Gottes steht, gehört zur Lehrpredigt des Evangeliums an die des Evangel. noch unkundige, nicht zum ἔλεγχος der das Evangel. schon verfolgenden Welt. Auch widerspricht der erklärende Satz ὅτι —, wo nicht von der Natur und Wirkung des Unglaubens, wie jene Auslegung nöthig machen würde, sondern nur von dem Factum die Rede ist, daß die Welt ungläubig sey. Der Paraklet findet die Welt ungläubig, οὐ πιστεύουσιν, und greift eben diesen Unglauben als Sünde an, wofür die Welt ihn nicht hält. Dazu kommt, daß, wenn de Wette Recht hätte, V. 10. consequent von der erlösenden Gerechtigkeit oder der δικαιοσύνη τ. θεοῦ im Paul. Sinne verstanden werden müßte. So erklären diesen Vers auch Cyrill, Augustin, Erasmus, Luther, Melanchthon, Calvin und die meisten Protest. Exegeten des 16. und 17. Jhdts., eben so Lampe, Michaelis, Storr. Auch de Wette, nur mit der Modification, daß hier nicht von

1) Dieser sagt: Spiritus — convincet, extra me regnare in mundo peccatum.

der Paul. Art und Weise, die Gerechtigkeit zu erlangen, die Rede sey, sondern von der siegreichen Macht derselben in der Welt. — Allein wenn nach dem obigen hermeneut. Kanon δικαιοσύνη V. 10. nur von der persönlichen Gerechtigkeit Christi verstanden werden kann, so ist unmöglich, die Stelle aus dem Paul. Lehrzusammenhange zwischen der Sünde der Welt und der versöhnenden Gerechtigkeit zu erklären. Nach diesem Lehrzusammenhange müßte als Erklärungsgrund (ὅτι) folgen, daß Jesus sein Leben für das Heil der Welt gebe, 6, 51. oder sich für die Welt weihe, 17, 19. dieß liegt aber in ὅτι ὑπάγω — — nicht.

Wir übergehen sowohl die Erklärung der δικαιοσύνη von der distribuirenden Gerechtigkeit Gottes (Grotius), als auch die Socinianische von dem objectiven Recht, de eo, quod jus et fas est, quod fieri debet, dum ad patrem abeo (Kuinöl). Nach obigem Kanon ist jede Auslegung unstatthaft, welche nicht von der Voraussetzung ausgeht, daß δικαιοσύνη hier die persönliche Gerechtigkeit Christi ist. Unter dieser Voraussetzung kann V. 10. im Zusammenhange des ganzen ἔλεγχος nur so verstanden werden: Indem der heil. Geist die Welt davon überführt, daß es Sünde sey, nicht an Jesum zu glauben, zeigt er ihr, daß das, was sie verfolge, Gerechtigkeit sey, d. h. daß Christus, den sie hasse, obwohl gekreuzigt, kein Ungerechter sey, wie sie wähne, sondern der Gerechte. So schreitet der ἔλεγχος fort von der Sünde der Welt, welche darum nicht glaubt, weil sie die Gerechtigkeit Christi nicht erkennt, zum Beweis der Gerechtigkeit Christi. Diese aber erweist sich dadurch, daß Christus zu seinem Vater geht, zur Herrlichkeit. Nur als der Gerechte, vergl. 1 Joh. 2, 1. 29. 3, 7. AG. 3, 14. Luk. 23, 47. 1 Petri 3, 18., der Heilige, konnte er zu Gott zurückkehren. Dieß ist der Beweis aus der Auferstehung Christi, den das πν. τ. ϑ. in den Aposteln so oft gebraucht, Röm. 1, 4. AG. 2, 22–36. 3, 15. 26. Hebr. 7, 26. Die Auferstehung zur

Herrlichkeit ist bey Joh. der Weggang zum Vater, und καὶ οὐκέτι θεωρ. —, in dieser Sprache der Parömie der Ausdruck des Todes, vergl. V. 16 ff. Dem sinnlichen Auge entrückt, ist er bey dem Vater.

Dieß ist wesentlich die Erklärung des Chrysostomus, Euthymius und Theophylakt [1]).

Bey diesem zwiefachen ἔλεγχος des Geistes setzt Jesus voraus die Empfänglichkeit und Bestimmung der Welt, die Gerechtigkeit Christi und das Unrecht ihres Unglaubens einzusehen. Allein bey dem allen ist die Welt, so lange sie nicht glaubt, von der Macht des Teufels beherrscht. Dieß führt zu dem dritten ἔλεγχος V. 11., womit das Ueberführungsamt des Geistes schließt. Jeder sittliche Proceß schließt mit der κρίσις.

Der letzte Grund, die Wurzel des Widerstandes der Welt ist der ἄρχων τ. κόσμου τούτου. So lange dieser Macht über sie hat, widersteht sie dem Evangelium. Er hat aber so lange Macht, als er nicht in seiner Verdammniß erkannt ist. In ihrer Finsterniß kann die Welt dieß nicht erkennen; in ihrem Scheinwesen täuscht das Böse durch den Schein des Guten und Rechten. Hierauf beruht der Wahn, der Irrthum der Welt V. 2., ihre Unfreyheit, ihr wahnvoller Haß gegen das Evangelium. In

---

1) Chrysostomus: Τουτέστιν, ὅτι ἄληπτον (ἀνεπίληπτον) παρεσχόμην βίον. Καὶ τούτου τεκμήριον, τὸ πρὸς τὸν πατέρα πορεύεσθαι — ἐπειδὴ γὰρ αὐτῷ ἀεὶ τοῦτο ἐνεκάλουν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ διὰ τοῦτο ἁμαρτωλὸν αὐτὸν ἔλεγον καὶ παράνομον, φησὶν ὅτι ταύτην ἀναιρήσει τὴν πρόφασιν. Deutlicher Theophylakt und Euthymius. Dieser sagt: δικαίου γὰρ γνώρισμα, τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν καὶ συνεῖναι αὐτῷ. — — Εἰ μὴ ἦμην δίκαιος οὐκ ἂν ἐπορευόμην πρὸς τὸν πατέρα. Πῶς γὰρ ἂν ἁμαρτωλὸς καὶ πλάνος καὶ παράνομος καὶ ἀντίθεος πορευθείη πρὸς τὸν δίκαιον καὶ ἀληθινὸν καὶ νομοθέτην καὶ θεόν; — Nachher in der kurzen Recapitulation des Sinnes: ἐπὶ ἁμαρτίᾳ μέν, ὅτι ἁμαρτάνουσι, μὴ πιστεύοντες ἔτι, ἐπὶ δικαιοσύνῃ δέ, ὅτι δίκαιος ἐγὼ καὶ οὐχ ἁμαρτωλός, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπὶ κρίσει δέ, ἤτοι κατακρίσει, ὅτι κατακέκριται ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων, ὡς ἐχθρὸς καὶ οὐ φίλος μου. Beza, Bengel, Morus, Tittmann sind dieser Erklärung gefolgt.

dem Grade aber, in welchem das Licht, der Geist, in die Welt eindringt, scheidet sich in ihr Gutes und Böses; dieses verliert seinen Schein, damit auch seine Macht über die Welt, vergl. 3, 18 ff. Der Weltfürst erscheint in seiner Blöße, somit auch in seiner Verdammniß und in seiner Ohnmacht, vergl. 12, 31. So wird die Welt, sofern sie empfänglich ist, durch den ἔλεγχος des Geistes von ihrem Wahne, ihrem Hasse gegen die Wahrheit frey, sofern sie aber dem ersten und zweyten ἔλεγχος widerstrebt, in und mit dem Weltfürsten gerichtet, d. h. verdammt.

Man kann diesen immer noch fortgehenden dreyfachen ἔλεγχος des Geistes in der Welt, das Compendium der Weltgeschichte des Reiches Gottes und Christi nennen.

V. 12. Jesus V. 8–11. im Begriff, die Jünger in die innere Oekonomie seines Reiches weiter einzuführen, bricht, ihre jetzige Unfähigkeit bedenkend, mit den Worten ἔτι πολλὰ u. s. w. ab, indem er sie V. 13. auf den weiteren, vollständigeren Unterricht des Paraklet vertröstet. Nach 15, 15. hatte er ihnen nichts Wesentliches vorenthalten. Also kann er mit dem ἔτι πολλὰ ἔχω nur die weitere Entwicklung meinen. Βαστάζειν gebraucht auch Epict. Enchir. 29, 5. (36.) von dem Gewachsenseyn, dem Hinreichen der Kraft.

V. 13–15. vgl. zu V. 8. — V. 13. Der dreyfache ἔλεγχος des Paraklet geschieht durch die Jünger, die Zeugen und Boten Christi. Aber nur im vollen Besitz der ganzen Wahrheit können diese das elenchtische Amt des Wahrheitsgeistes verwalten. Jetzt sind sie noch nicht in diesem Besitz. Also muß das πν. τ. ἀληθ., ihr Paraklet, ihr ὁδηγός, ihnen dazu verhelfen. — Εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν ist am wenigsten gesicherte Leseart. AB und Orig. haben εἰς τὴν ἀλήθ. πᾶσαν, DL 1. 33. Cant. Ver. u. a. ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ. Die letztere Leseart kann aus 17, 17. entstanden seyn. Die erstere, von Lachm. als die älteste aufgenommen, unterscheidet sich im Sinne

von der recepta, (der gewöhnlichen Construction von πᾶς mit folgendem Artikel) so, daß, während πᾶσαν nach dieser Lesart unmittelbar mit dem Substantiv verbunden die ganze (volle) Wahrheit bezeichnet, nach jener mit ὁδηγήσει verbunden die völlige Einführung in die Wahrheit ausdrückt, vergl. AG. 8, 40. 16, 26. 1 Kor. 15, 7. Dieser Gedanke liegt dem Zusammenhange näher, als der, den die recepta ausdrückt. — Der Geist vermag völlig in die Wahrheit einzuführen, der Paraklet verdient also volles Vertrauen, weil er nicht von sich selber, sondern nur alles, was er gehört, reden werde. Die erste negative Bestimmung ist seltsam, erklärt sich aber aus der Abstraction, daß der Geist für sich, außer Gott gedacht, dann eben dieß außer und ohne Gott seyn verneint wird. Auch die positive Bestimmung liegt schon in dem Begriffe des πν. τ. θ. Aber wir haben hier überhaupt eine Abstraction, die Darstellung der Genesis dieses Begriffes aus seinen Momenten. Soll der Geist der stellvertretende Paraklet des Sohnes seyn, so muß er, wie dieser, reden, was er von Gott hört. Dieß liegt auch in dem Begriff des Geistes Gottes, der vom Vater ausgeht. Sein Hören ist das Hören vom Vater, vergl. 15, 15. 26. Hinzugefügt wird, der Geist werde den Jüngern die Zukunft des göttlichen Reiches (τὰ ἐρχόμ.) verkündigen. Dieß ist die προφητεία des Geistes im engeren Sinne, welche zur Vollständigkeit der apostolischen Erkenntniß der Wahrheit gehörte, wie die ἐλπὶς zur Völligkeit des subjectiven Christlichen Lebens. Wie verhält sich aber dieser Satz zu dem vorhergehenden, ὅσα — λαλήσει? Der Gegensatz von οὐ λαλήσ. ἀφ' ἑαυτ. ist durch ὅσα ἂν ἀκούσῃ vollständig ausgedrückt; zu dem ὅσα ἂν ἀκ. gehören auch die ἐρχόμενα, und in λαλεῖν ist das ἀναγγ. mitbegriffen. In diesem Verhältnisse dient der Zusatz nur dazu, die Christliche Weissagung im Lehramte des Geistes besonders hervorzuheben, in Beziehung auf den zukünftigen ἔλεγχος des Geistes V. 8–11. und den

Anfang der Weissagung Christi V. 1 ff. Oder sollte ὅσα ἂν ἀκούσῃ den Inhalt der Christl. Wahrheit mit Ausschluß der ἐρχόμενα bezeichnen? In diesem Falle würde der Lehrinhalt des Geistes erst durch den Zusatz vollständig ausgedrückt seyn. Allein ὅσα ἂν ἀκ. (παρὰ τ. πατρ.) drückt schon den vollen Inhalt aus, und hat an ἀφ' ἑαυτοῦ seinen vollständigen Gegensatz. — Uebrigens liegt weder in dem Gedanken, noch in der Structur irgend ein Anzeichen der Parenthese, in welche Schulz den Satz οὐ γὰρ — eingeschlossen hat.

V. 14. folgt aus dem Begriff des Paraklet und seinem Verhältnisse zu Christo. Aber, da V. 12. die Wahrheit ganz abstract ausgedrückt war, auch nach V. 13. scheinen konnte, als beruhete die Offenbarung des Geistes auf einem von dem Hören des Sohnes verschiedenen Hören vom Vater, so wird in der Genesis des Begriffes besonders hervorgehoben, daß der Paraklet nicht etwa unabhängig von dem Sohne die Wahrheit, wie von Neuem und für sich, sondern die Wahrheit des Sohnes verkündigen und somit den Sohn verherrlichen werde. — Ἐκεῖνος ἐμὲ δοξ. vergl. V. 13. und V. 8 - 11. Eben jener Paraklet wird den Sohn verherrlichen, seine der Welt noch verhüllte δόξα enthüllen in dem ἔλεγχος περὶ δικαιοσύνης. Aber der Geist kann den Sohn nur verherrlichen, wenn er den Inhalt seiner Verkündigung aus dem, was des Sohnes Eigenthum ist, nimmt, d. h. die Wahrheit, die Lehre des Sohnes den Jüngern weiter entwickelt. — Hierdurch ist die Streitfrage über die Perfectibilität des Christenthums durchaus antimontanistisch entschieden.

V. 15. ist die Vermittlung zwischen V. 13. und 14. Nemlich, was der Geist vom Vater hört, ist, wie alles, was der Vater hat, auch mein. — Statt der recepta λήψεται, V. 14., hat schon Griesb. das durch BDEG HLMS u. a. beglaubigte λαμβάνει aufgenommen. Da Jesus die Worte V. 14. ausdrücklich wiederholt, erwartet

man λήψεται. Im Präsens aber liegt der Fortschritt von dem historischen Zeitverhältnisse V. 14. zu dem allgemeinen zeitlosen Verhältnisse des Geistes zu Christo.

V. 16. Der Uebergang ist dieser: Nicht lange mehr, meint Jesus, so wird der Geist, der Paraklet, zu Euch kommen, denn ich gehe zum Vater, ohne daß die Gemeinschaft zwischen uns aufhört. — So kehrt die Rede zu ihrem Ausgang V. 7. zurück, und scheint damit schließen zu sollen. Aber die παροιμία über den Weggang enthält wieder den Keim weiterer Gespräche. Eben das Räthselhafte darin sollte die Jünger zum Fragen nöthigen, vergl. V. 5. [1]). Die παροιμία über den Weggang ist mit 14, 19. wesentlich dieselbe. Aber während dort die Jünger von der Welt unterschieden werden, erscheinen sie hier zuerst in der Welt, welche den Herrn nicht mehr sieht, dann aber wieder davon verschieden. Ferner wird hier zwischen dem zukünftigen Nichtsehen und Sehen ein gleich kleiner Zwischenraum gesetzt, wie zwischen dem gegenwärtigen Sehen und dem bevorstehenden Nichtmehrsehen, während dort das Nichtsehen der Welt und das Sehen der Jünger in Einen Zeitmoment zusammenfällt. Endlich wird als Grund des Sehens hier ὅτι ὑπάγω πρ. τ. π. angegeben, dort ὅτι ἐγὼ ζῶ κ. ὑμεῖς ζήσεσθε. Durch dieß alles wird die Parömie hier absichtlich, wie es scheint, räthselhafter, als 14, 19. Die letzten Worte ὅτι — — πατέρα werden von BDL Cant. Ver. Verc. Corb. ausgelassen, und deßhalb von Lachm. in Klammern gesetzt. V. 17. vergl. V. 28. aber nöthigt, die Worte für echt zu halten. Wahrscheinlich ließ man sie aus, weil sie V. 19. fehlen. Statt οὐ θεωρ.

---

1) Nach Euthym. erklärt sich der Uebergang zu V. 16. aus der die ganze Abschiedsscene beherrschenden Mischung des Heiteren und Traurigen. Richtiger ist seine Bemerkung, daß in der Stelle etwas Gymnastisches liege: οἱ γὰρ ἐν τοῖς ῥήμασι τὰ ἀπεντεταῦα μελετήσαντες, εὐφορώτερον ἔμελλον οἴσειν αὐτὰ ἐν τοῖς πράγμασιν, vergl. V. 5.

(Cod. A.) lieſt Lachm. οὐκέτι nach BDL 1. 33. 95. Vlg. Ver. For. Colb. u. a., vergl. 14, 19.

V. 17. 18. Die παροιμία erreicht ihren Zweck. Wenigſtens einige Jünger ἐκ τ. μαθητῶν (τινὲς) fragen zunächſt einander. Die Fragenden zerlegen ſich das Räthſelwort in ſeine Theile, und halten ſich jedes einzeln bedenkend vor. Zuletzt bleiben ſie V. 18. bey dem doppelten μικρόν, als dem Schwierigſten, ſtehen. Das Sehen und Nichtſehen glaubten ſie ſchon aus 14, 19 ff. einigermaßen verſtanden zu haben. Bezogen ſie das letztere auf das jenſeitige Wiederſehen, ſo mußte ihnen eben das zwiefache μικρόν, der ſchnelle Wechſel, am räthſelhafteſten erſcheinen. — So iſt die Stelle zu verſtehen, wenn die recepta echt iſt. Aber freylich iſt εἶπον οὖν V. 17. und ἔλεγον οὖν V. 18. hintereinander mit demſelben Inhalt auffallend. Nimmt man dazu, daß D* 71. Cant. Ver. Verc. V. 18. ἔλεγον οὖν u. ὃ λέγει auslaſſen, u. Cod. 69. von V. 18. nur den Anfang hat bis λέγει ἡμῖν, ſo iſt Rincks Vermuthung [1]) wenigſtens nicht ohne Schein, daß der urſprüngliche Text V. 17. und 18. dieſer geweſen ſey: ἀλλήλους· τί ἐστι τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν· τὸ μικρόν; οὐκ οἴδαμεν, τί λαλεῖ.

V. 19. Aehnlich, wie 6, 60 ff., kommt Jeſus der ausdrücklichen Frage um Belehrung zuvor. Da die Fragenden V. 18. ὅτι ὑπάγω — nicht berührt hatten, ſo wird dieß auch in der Frageſtellung weggelaſſen.

V. 20-22. erklärt Jeſus den Jüngern zunächſt in einem Bilde den Gegenſatz und ſchnellen Wechſel des traurigen Nichtſehens und des erfreulichen Wiederſehens. Die Erklärung geht V. 20. aus von dem entgegengeſetzten Eindrucke des οὐ θεωρ. μ. auf die Jünger und die Welt. Dort Trauer, hier Freude, aber beyde gleich kurz. Aber die Trauer der Jünger ſoll ſich durch das Wiederſehen in

1) Lucubr. critica p. 349.

unendliche Freude (V. 22.) verwandeln. — Daraus folgt die Verwandlung der Freude der Welt in Trauer, vergl. 15, 18 - 16, 11. Sobald die Doxa Christi anfängt, sich zu offenbaren, entsteht für die Welt der schmerzliche ἔλεγχος des Geistes. Sie kann, wenn sie glaubt, an der Freude der Jünger Theil nehmen, aber, so lange sie Welt bleibt, nicht. Diese Seite des Gegensatzes ist aber nicht ausgeführt.

Lachm. liest nach BD 1. Cant. Ver. Verc. Colb. Cypr. ὑμεῖς λυπ., während die recepta ὑμεῖς δὲ von A und Orig. vertreten wird. Δὲ ist aus der falschen Beziehung auf den Gegensatz ὁ δὲ κόσμος entstanden. Ὑμεῖς λυπ., rein das vorangehende κλαύσ. κ. θρην. reassumirend, hat seinen Gegensatz in dem folgenden ἀλλ' [1]).

V. 21. Der Hauptpunct der Vergleichung ist der im entscheidenden Moment eintretende schnelle Wandel des Schmerzes, der Furcht vor der Zukunft, in die ungemischte (οὐκέτι μνημ.) Freude der Gegenwart. Der ὥρα αὐτῆς entspricht die Todesstunde Christi. Diese war für die Jünger zugleich die Geburtsstunde des neuen Lebens. — Das Bild der Gebährenden wird im A. T. öfter auf ähnliche Weise gebraucht Jes. 21, 3. 26, 17. u. a. — Ὅταν τίκτῃ, wenn sie im Begriff ist zu gebähren, ist der καιρὸς τῶν ἐπωδύνων ὠδίνων (Euthym.). Die Formel ἐγεν. — τὸν κόσμ. ist eine Mischung der Griech. γεννᾶσθαι und der Rabb. בּוֹא בָּעוֹלָם vergl. zu 1, 9.

V. 22. Die Gegenseitigkeit der Gegenwart (παρουσία) in ὄψεσθέ με V. 16. 19. führt zu dem Ausdrucke πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς. Die Unendlichkeit der Freude der Jünger schließt die beständige Gegenwart des Herrn in sich. Also kann auch hier, wie 14, 18 ff., nur die Gegenwart des Herrn im Geiste der Jünger gemeint seyn, da alle irdische Gegenwart zu ihrer Zeit aufhört. Hier liegt nun das ὅτι ὑπάγω πρ. τ. πατέρα V. 16. verborgen. Es

1) Ebenso urtheilt Rinck lucubr. crit. p. 350.

verstand sich von selbst. Das Wiedersehen, welches nie endet, war nur möglich nach dem Weggange zum Vater, zwischen dem verklärten Herrn und den vom Geiste gehobenen Jüngern. Die Sphäre und Art des Wiedersehens wird

V. 23. (vergl. 14, 20.) noch deutlicher als eine geistige charakterisirt. Denn der befriedigte Zustand der Jünger, der hier geschildert wird, setzt die Sendung des Geistes voraus, und trat nicht unmittelbar nach der Auferstehung Christi ein. Nicht diese, sondern die Rückkehr zum Vater, zur Herrlichkeit, war die Epoche, wo sie vom Geiste erfüllt den Herrn nicht mehr nicht verstanden und fragten. — Zu jenem vollkommneren Zustande gehörte auch ganz besonders die von dem Vater gesegnete Wirksamkeit, oder der Segen der Gebetserhörung im Namen des Herrn. So schließt sich ἀμὴν u. s. w. ohne Unterbrechung unmittelbar an.

Statt ἔχετε (Cod. B Colb. Hil.) V. 22. liest Lachm. nach ADL 42. u. a. Cant. Ver. Verc. ἔξετε, und eben daselbst statt αἴρει (A Ver.) nach BD* Vlg. Cant. Verc. u. a. ἀρεῖ. Beyde Lachm. Lesearten erregen leicht den Verdacht, aus genauerer Beziehung der Stelle auf die Zukunft entstanden zu seyn. Es kann indessen auch ἔχετε wegen νῦν corrigirt seyn. — V. 23. liest Lachm. [ὅτι] ἄν τι αἰτήσητε statt ὅτι ὅσα ἄν. In der That ist das ὅσα der recepta zu wenig beglaubigt. BCDL Vlg. It. Orig. Cyr. haben ἄν τι, oder ἐάν τι. Ὅτι wird von CD*KL, nach Lachm. auch von A, Ver. und Cant. ausgelassen. Joh. gebraucht bald ὅτι nach ἀμὴν ἀμὴν λέγω, bald nicht. Man kann durch diese Variation auf den Gedanken kommen, die Lesearт des Cod. A ὅ, τι ἄν (Cypr. quodcunque) für die ursprüngliche zu halten.

V. 24. und 25. wird der bisherige mangelhafte und der zukünftige vollkommnere Zustand der Jünger sowohl in Beziehung auf ihre Erkenntniß V. 25., als auch die Kraft ihres erhörlichen Gebetes V. 24. einander gegenüber-

gestellt, um das Bild der zukünftigen Freude nach den Schmerzen der Geburt V. 22. durch den Contrast zu vollenden. V. 24. Bisher hatten sie aus Mangel an Glaubenskraft und geistiger Einheit mit dem Herrn in seinem Namen nichts gebeten, — also auch nichts empfangen; sie waren noch im Stande der unbefriedigten Sehnsucht. Fortan würden sie in seinem Namen bitten und empfangen, und so ihre Freude eine vollendete seyn. Ἵνα bezeichnet den objectiven Zweck des αἰτ. κ. λήψ. — V. 25. Ebenso war bisher ihre Erkenntniß und Fassungskraft so unvollkommen, daß Christus sogar dieß letzte, ταῦτα V. 20 ff., worin aber alles frühere zusammengefaßt war, ἐν παροιμίαις, (in dunklen, räthselhaften Worten) zu ihnen sprechen mußte. Aber, fährt Jesus fort, mit jenem Tage V. 23. kommt auch die Stunde, wo ich nicht mehr räthselhaft zu Euch sprechen werde, sondern, weil der Geist in Euch ist, offen, ohne Bild und Räthsel. — Das geistige Sehen und Gespräch des verklärten Herrn ist gemeint. Hierin lag wieder eine παροιμία, denn nicht er selbst unmittelbar, sondern der Geist sollte ihnen Alles verkündigen. Der Inhalt dieser Verkündigung wird durch περὶ τ. πατρ. bezeichnet, vergl. 17, 6. τὸ ὄνομα (τ. πατρ.) — Vor ἔρχεται ὥρα hat Griesb. das entbehrliche ἀλλ' gestrichen, Lachm. in Klammern gesetzt, dieß mit Recht, denn während nur C* D* L 1. 33. 69., ferner Ver. Verc. Cant. es auslassen, haben es AB und Colb. — Statt der recepta ἀναγγελῶ (Cod. B), welche Griesb. beybehält, haben ADKLM 33. u. a. ἀπαγγελῶ, was Lachm. aufgenommen hat. Jenes scheint aus V. 13. 14. 15. gekommen zu seyn. Joh. gebraucht beyde Verba, wie es scheint, synonym, vergl. 1 Joh. 1, 2 – 5.

V. 26. 27. Zur selbigen Zeit, wo die Jünger nicht mehr der παροιμίαι bedürfen V. 25., werden sie auch mit vollerem Vertrauen im Namen Jesu bitten. Je mehr Erkenntniß, desto mehr Gebet im Namen Jesu. —

In diesem Verhältnisse aber war von dem Gebet im Namen Jesu noch nicht die Rede gewesen. V. 23. ist es die Bedingung der göttlichen Segnung; V. 24. wird es geboten; hier wird es verheißen, als Wirkung der erhöheten Einsicht. Außerdem ist neu die nähere Erklärung über die Vermittlung der Erhörung durch die Fürbitte Christi 14, 16. Was Jesus dort darüber gesagt hatte, war eine Accommodation. Die nothwendige, wesentliche Vermittlung, oder vielmehr Begründung des Gebetes ἐν τῷ ὀνόμ. μ. bleibt. Aber eben dieses Gebet schließt, je mehr es verstanden wird, desto mehr eine Unmittelbarkeit der Kindschaft Gottes in sich, daß Jesus ohne παροιμία sagen kann, auch ohne sein Bitten liebe der Vater von selbst (αὐτὸς) die bittenden Jünger. Der Grund davon ist, daß die Jünger Freunde des Sohnes und Gläubige geworden sind, πεφιλ. κ. πεπιστ., also wahre Kinder Gottes. In der Bildung des Verhältnisses der Jünger zu Christo ging dem vollen Glauben die persönliche Liebe (φιλεῖν) voran. Oder ist die Stellung der Worte nur dadurch veranlaßt, daß φιλεῖ unmittelbar vorhergeht? Den Artikel vor θεοῦ läßt Lachm. nach AB aus. Wenn nicht auch B πατρὸς läse, würde ich glauben, durch diese Lesart, welche C*DL bieten, wäre der Artikel hineingekommen. — Man hat in οὐ λέγω einen Widerspruch mit 14, 16. und 17, 9. gefunden. Noch Kuinöl meint deßhalb, οὐ λέγω durch ut taceam geben zu müssen. Aber dann dürfte nicht αὐτὸς γὰρ folgen. K. 14, 16. wird wirklich hier corrigirt. K. 17, 9. aber ist keine Vermittlung des Jüngergebets durch die Fürbitte Christi, sondern das Gebet Christi für die Jünger, welches durch das οὐ λέγω hier gar nicht ausgeschlossen wird.

V. 28. Indem Jesus den Glaubensinhalt V. 27. bestätigend wiederholt, knüpft er daran den vollen Schluß, der auf die παροιμία V. 16. zurückgeht. Die Rückkehr zum Vater entspricht dem Ausgang vom Vater, jene ist durch diesen begründet, vergl. 13, 3. — Lachm. liest ἐκ

τοῦ πατρ. nach BL 33. Colb. Hil. Aber dieß ἐκ hat einen zu trinitarischen Ton, um echt zu seyn.

V. 29. 30. Augustin bemerkt: illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem se non intelligere intelligant. In der That verstanden sie ἔρχ. ὥρα V. 25. unrichtig von dem gegenwärtigen Augenblicke. Dieß Mißverständniß war aber dadurch veranlaßt, daß das λαλεῖν ἐν παροιμ. von V. 26. an zurücktritt. Namentlich schien ihnen V. 28. eine klare und gerade Rede. Die Zusammenstellung des ἐξῆλθον und πορεύομαι war ihnen in dieser Einfachheit, Offenheit, noch nicht vorgekommen. Aber wie wenig hatten sie dieß Wort jetzt schon wahrhaft verstanden! Die Stunde V. 25. war immer noch zukünftig für sie. — Fast noch seltsamer ist die Uebereilung, womit sie aus V. 19. schlossen, der Tag des Nichtfragens V. 23. sey für sie schon angebrochen. Dabey deuten sie ihr zukünftiges Nichtbedürfniß zu fragen V. 23. als gegenwärtiges Nichtbedürfniß Jesu befragt zu werden. Wie, hatten sie keinen andern Glaubensgrund, als das οὐ χρείαν ἔχεις? — Noch verwirrter und verwirrender ist, daß sie sagen ἐν τούτῳ πιστεύομεν, ὅτι u. s. w., da Jesus V. 27. gesagt hatte πεπιστεύκατε, ὅτι u. s. w. Vielleicht um diesen letzteren Widerspruch zu lösen, lassen L. 59. Ev. 26. V. 27. καὶ πεπιστεύκατε weg. Aber wird das folgende ὅτι — ἐξῆλθον nicht auch ausgestoßen, so entsteht statt des Widerspruchs nur eine Lücke im Text. Ist etwa πιστεύετε zu lesen? Aber auch eine solche Aufforderung zum Glauben mußte befremden. Ist der Text gesund, so ist V. 27. von dem Glaubensanfang zu verstehen, der fortgesetzt, gestärkt werden mußte. Das ἐν τούτῳ πιστεύομεν der Jünger V. 30. erscheint dann als ein neuer Zuwachs im Glauben.

V. 31. 32. Die Antwort Jesu setzt voraus, daß die Erklärung der Jünger ihn nicht befriedigte. Ἄρτι πιστεύετε, fragend oder nicht? Schon die alten Interpreten streiten darüber. Die meisten lesen ohne Frage. Euthym. aber

fragend: ἄρτι πιστεύετε ἐντελῶς; οὐδ' ἄρτι· ἐλέγξει γὰρ ὑμᾶς ὁ ἐφεστὼς ἤδη καιρός. Dieß ist der richtige Sinn. Die Jünger glaubten jetzt schon vollkommen zu glauben, aber die nächste Zukunft zeigte das Gegentheil. Nach der Analogie von 1, 51. 13, 38. scheint eben die Frageform den Vorzug zu verdienen; sie hat den Ton der Mißbilligung, der allerdings in der Stelle liegt. Allein, wenn man bedenkt, daß Jesus nicht leicht ein glimmendes Docht auslöschte, so wird man geneigt, die Worte, mit Lachm., ohne Frage zu lesen, so daß der Nachdruck auf ἄρτι fällt. Jetzt, in diesem Augenblicke, glaubt Ihr, sagt Jesus, aber werdet Ihr auch fortan standhaft im Glauben verharren? Siehe, u. s. w. Darin liegt auch eine Mißbilligung, aber eine leisere. Ganz falsch aber versteht Bengel die Worte so: fides vestra est ἄρτιος, perfecta, apta; nunc habeo, quod volui et volo. Denn die temporelle Bedeutung von ἄρτι ergiebt sich aus V. 32.

So nahe war die Stunde, daß Jesus hinzufügen konnte καὶ νῦν ἐλήλ. (Lachm. nach ABD*L Cant. καὶ ἐλήλ.). Die völlige Zerstreuung und Flucht (ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια, vergl. 19, 27. 20, 10., jeder ging nach Hause) im Augenblicke der Gefahr, vergl. Matth. 26, 56., war der Beweis ihrer Glaubensschwäche. Joh. erzählt davon nur die Spitze, die Verleugnung des Petrus. — Die Selbsttröstung καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, vergl. 8, 29., schließt in sich die Erhabenheit Christi über alles Bedürfniß menschlichen Schutzes im Bewußtseyn des gottväterlichen, den er allezeit hat. Alles Mißtönende im Gespräch mit den Jüngern verschwindet durch das letzte Wort V. 33.

V. 33. Ταῦτα, nemlich Kap. 15. 16. — alles bisherige hatte den Zweck, den Jüngern die εἰρήνη, die innere Ruhe und Sicherheit, zu geben, die in dem rechten Verstehen und Bewahren seiner Gemeinschaft (ἐν ἐμοὶ) für sie lag. Außer dieser Gemeinschaft in der Welt hatten sie Trübsal zu erwarten, vergl. 15, 18 ff. Aber in ihm,

der die Welt überwunden hatte, lag auch für sie der Sieg, der Siegesmuth. — Statt der recepta ἔξετε hat Griesb. aus ACEKLSX, mehreren Minuskeln und Orig. ἔχετε, das vergegenwärtigende, oder den sich immer gleichen Zustand in der Welt ausdrückende Präsens, aufgenommen. Lachm. hält nach BD Ver. Verc. Colb. Cypr. Hil. ἔξετε fest [1]). Auch aus inneren Gründen verdient ἔχετε offenbar den Vorzug.

XVII.

Das Abschiedsgebet.

Das Abschiedsgespräch voll Trost und Ermahnung, Verheißung und Belehrung, endigt 16, 33. mit der erhabenen Prolepsis des vollendeten inneren Sieges über die Welt, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον. In diesem Siegesgefühl ist dem Herrn die Stunde seiner Verherrlichung und der Vollendung seines Werkes gekommen. Auf dieser Spitze erhebt sich sein Gemüth natürlich zum lauten Gebete. Vom Vater gesendet, hat er alles von ihm, des Werkes Auftrag und bisherige Vollbringung. So wird er zuerst danken für das Bisherige? Nein. Sein erstes Wort ist die Bitte um seine Verherrlichung bey dem Vater. Dann bittet er für die Jünger und ihr Werk, weiter für die Welt und die künftigen Gläubigen in ihr, für die ganze Gemeinschaft der Seinigen, ihre Einheit mit ihm und dem Vater, und ruft zuletzt die heilige Gerechtigkeit an zur Entscheidung in der nahenden Kampfesstunde zwischen ihm und der Welt, welche Gott nicht erkennt. In dem Augenblicke, wo die entscheidende That drängte, in der Stunde des Weggangs war diese Bitte und Fürbitte der natürliche Inhalt des Gebetes [2]).

---

1) Sangallensis läßt den ganzen Satz ἐν τ. κ. θλ. ἔχ. weg, übersetzt aber doch — pressuram habebitis. Also Schreibfehler im Griech., wie im Lat.

2) Schon Chytraeus nennt dieses Gebet in den Scholia in Ev.

V. 1–8. Die Bitte Jesu um seine Verherrlichung bey dem Vater, zur Krönung des von ihm vollendeten Werkes.

V. 1. Aus dem Erheben der Augen gen Himmel läßt sich nicht schließen [1]), daß das Gebet unter freyem Himmel gesprochen ist. Dagegen spricht 18, 1. f. zu 15, 1. Dem betenden Auge ist der Himmel, der Thron Gottes, überall sichtbar, vergl. Ps. 123, 1. Statt καὶ ἐπῆρε — καὶ εἶπε empfahl schon Griesb. καὶ ἐπάρας — εἶπε, was Lachm. aufgenommen hat. Die recepta haben A und Colb., die Lachm. Leseart BC*D 1. 16. 33. 69. u. a. Ver. Verc., nach Griesb. auch Cant., u. a. Orig. Cyr. Aber der vielen Zeugen ungeachtet erregt doch diese Leseart den Verdacht einer stilistischen Correctur. Im Anfang der Lection (s. Griesb.) konnte ἐπῆρε leicht in ἐπάρας verwandelt werden. — Ueber das laute εἶπε sagt Bengel: orat patrem, simulque discipulos docet. Aber dieß docet war nur die natürliche Folge.

Das Gebet beginnt mit ἐλήλ. ἡ ὥρα, (die Todesstunde 15, 32. 13, 1.). Eben hierin lag das Motiv der folgenden Bitte. Die Todesstunde schloß die Verklärung des Sohnes, als nothwendige Folge, in sich, vergl. 13, 31. 32. Aber in dem sittlichen Verhältnisse zwischen dem Vater und dem Sohne ist alles wie freye That des Sohnes, so auch freye Gabe des Vaters. Also bittet der Sohn darum, vom Vater verherrlicht zu werden. Diese Verherrlichung des Sohnes ist die Enthüllung seiner Doxa durch die Rückkehr zum Vater in der Auferstehung vom Tode, durch den sie vor der Welt verhüllt schien. Ihr Zweck, also des ganzen Werkes letzter Zweck, ist die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn, den verherrlichten, die Verbreitung

---

Joan. das hoheprieſterliche, precatio summi sacerdotis, theils wegen der Fürbitte, theils und besonders wegen V. 19., wo Jesus sich selbst zum Opfer darbringt.

1) S. Usteri a. a. O. p. 58.

des Namens, der Offenbarung des Vaters, somit des ewigen Lebens in der Welt, nach dem Tode, der Rückkehr des Sohnes in die Herrlichkeit.

Καὶ vor *ὁ υἱὸς* läßt Lachm. nach ABD 1. 96. Ver. Verc. Colb. Orig. mit Recht weg. Es würde, wenn es echt wäre, nur die Gegenseitigkeit der Verherrlichung stärker ausdrücken.

V. 2. Die gegenseitige Verherrlichung entspricht (*καθὼς*) der Macht, welche der Vater dem Sohne über alles Fleisch gegeben hat, zur Mittheilung des ewigen Lebens an alle, welche der Vater ihm gegeben, welche den Zug des Vaters zum Sohne haben, vergl. 6, 37 ff. Das durch *καθὼς* ausgedrückte Causalverhältniß ist dieses, daß die gegenseitige Verherrlichung, das Ende, dem Anfang, der Sendung, der Ausrüstung und dem Beruf des Sohnes entsprechen muß. Erst in jener gegenseitigen Verherrlichung offenbart sich völlig die dem Sohne verliehene *ἐξουσία* über alles Menschliche, vergl. 1, 4. 12. Diese fordert jene.

Ueber die Construction *πᾶν — αὐτοῖς* vergl. 6, 39.

V. 3. [1]). Das mitzutheilende ewige Leben wird näher bestimmt als die Erkenntniß des Vaters, als des allein wahren Gottes, und des Sohnes, des vom Vater gesendeten. Diese nähere Bestimmung der *ζωὴ αἰών.* bezieht sich auf die gegenseitige Verherrlichung des Vaters und Sohnes. Ohne die letztere kann der Vater und der Sohn von der Welt nicht recht erkannt werden, diese Erkenntniß aber ist die Bedingung des ewigen Lebens. Die Partikel *δὲ* drückt diese logische Verbindung aus, indem sie den Gedanken von V. 1. und 2. abschließt. — Ueber *αὕτη — ἵνα* vgl. zu 15, 8. Auch hier läßt sich der Zweckbegriff des *ἵνα* nicht anwenden.

---

1) Vergl. C. Guil. Stein, comment. exeget. de felicitate perenni Christianis promissa ad locum Joan. XVII, 3. Vitemb. 1837. 8. Die Geschichte der Ausleg. dieser Stelle in d. dogm. Streite über die Gottheit Christi s. außer Calov. bibl. illustr. noch in Chph. Wollii apologia pro vera divinit. Jesu Chr. ex loco maxime controverso Joan. XVII, 3. ducta. Lips. 1741. 4. p. 23 sqq.

Stände statt ἵνα — ὅτι, so würde das γινώσκ. objectiv faktisch gedacht; ἵνα bezeichnet den subjectiven, idealen Standpunct des Redenden. — Käuffer[1]), um auch hier die ζωὴ αἰών. bey Joh. nicht zu ihrer Diesseitigkeit kommen zu lassen, erklärt αὕτη — ἵνα durch hac re comparatur vita aeterna. Aber obwohl nach Joh. das ewige Leben nicht ganz in Erkenntniß aufgeht, so ist diese doch, eben als der Besitz der Wahrheit, eine wesentliche Seite desselben. Weder ohne Erkenntniß, noch ohne Thun der Wahrheit ist das ewige Leben; jene aber ist die innere Wurzel, nicht die außerhalb liegende Bedingung, denn sie ist der Glaube selbst, vergl. 6, 69.

Diejenigen, welche auch den Schein in der Stelle nicht dulden wollen, als unterscheide sie zum Nachtheile der Gottheit Christi allzusehr zwischen dem allein wahren Gott und seinem Gesandten, construiren entweder so: ἵνα γιν. σε καὶ Ἰησ. Χρ. ὃν ἀπ., τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν[2]), oder sie geben dem καὶ eine solche reagirende Verbindungskraft, daß Jesus Christus in dem μόν. ἀληθ. θεὸν mit eingeschlossen gedacht wird. Dieß letztere thun z. B. Chrysost. und Euthym. Der erstere beruft sich wegen des emphatischen καὶ auf 2 Kor. 9, 5. Aber schon ältere gewissenhaftere Exegeten unter den orthodoxen, wie Erasm., Beza, Calvin, Lampe u. a., verwerfen beyderley exegetische Gewaltthat. — Die Stelle ist weder trinitarisch, noch antitrinitarisch, weil ihr Standpunct nicht der Begriff des Logos 1, 1 ff. ist, sondern die historische Erscheinung und Offenbarung Christi. Sie ist der vereinigte antipolytheistische und antijüdische Ausdruck der Christlichen Wahrheit, vergl. 1 Joh. 5, 20. 21. Dem Polytheismus wird der strenge monotheistische γινώσκ. σε τ. μόνον ἀληθ. θεόν, vergl. 1 Joh. 5, 20., dem Judenthume, welches

1) Am a. O. p. 138 sq.
2) S. Lampe zu d. St.

Jesum Christum nicht anerkannte, der strenge Messianische Kanon ὃν ἀπέστ. Ἰησ. Χρ. in kurzer Formel entgegengestellt. Beyde vereinigt bezeichnen (ähnlich, wie Matth. 28, 19. die vollere Formel, welche auch den Geist mit befaßt) die ganze Christliche Wahrheit, worin das ewige Leben liegt. — In dem letztern Kanon κ. ὃν ἀπέστ. Ἰησ. Χριστ. fragt sich, ob nicht ähnlich, wie in dem ersten, Subject, σέ, und Prädicat, τ. μόν. ἀληθ. θ., unterschieden werden, etwa so, daß ὃν ἀπέστ., Ἰησ., das Subject, Χριστὸν das Prädicat, vergl. 9, 22., oder so, daß ὃν ἀπέστ. der Prädicatbegriff, Ἰησ. Χρ. der Subjectbegriff ist. Die erstere Construction wäre an sich die regelmäßige, die auch durch das Fehlen des Artikels vor Χριστὸν nicht unregelmäßig wird, vergl. 9, 22., wohl aber durch die Stellung des Ἰησοῦν. Joh. gebraucht Ἰησ. Χριστ. als nomen proprium, s. 1, 17., wie auch Paulus. Der prädicative Würdebegriff Χριστὸς ist darin nicht rein untergegangen, aber mit dem nomen proprium verschmolzen. Da Joh. gerade darauf, daß Jesus als von Gott gesendet anerkannt werde, das Hauptgewicht legt, vergl. 7, 16. 28. 8, 42., so ist der Satz von ihm wahrscheinlich so gedacht worden, daß in ὃν ἀπέστ. der eigentliche Prädicatbegriff liegt, beydes aber, Prädicat und Subject, zu Einem Object des γινώσκ. zusammengefaßt sind.

Auffallend ist, daß Jesus bisher von sich in der dritten Person spricht, erträglich im feyerlichen Gebetsstile, daß er V. 1. τὸν υἱὸν und ὁ υἱός, aber unerträglich, daß er V. 4. Ἰησοῦν Χριστὸν sagt. Die Lesart steht V. 4. fest, und der Verdacht [1]) einer Interpolation der anstößigen Worte, oder gar des ganzen Satzes ist ohne Grund. Bretschneiders Erklärung in den Probabilien: Lapsus est auctor, cum e suo ingenio scriberet, scripsitque ut ipse rem, tamquam tertius, cogitavit, trifft das Rechte.

1) S. Bertholdt's Journal Bd. 5. St. 1. S. 14 ff.

Wir haben nicht die absolut authentischen Worte Christi, sondern die Joh. Composition des Gebets. In dieser ist der Mangel anzuerkennen, daß sie sich erst allmählich von dem Standpunct des dritten losmacht.

V. 4. 5. mit dem entsprechenderen Ausdruck ἐγὼ — kehrt zu V. 1. zurück, aber nicht als Wiederholung, sondern als weitere Entwicklung. V. 4. ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς knüpft nicht an ἵνα ὁ υἱὸς σ. δοξ. σε — V. 1. wieder an, denn dort ist die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn der Zweck, die weitere Folge, hier die voraufgehende Bedingung der Verherrlichung des Sohnes durch den Vater, — sondern an das ἐλήλ. ἡ ὥρα V. 1. In der Todesstunde beschloß der Sohn das Werk auf Erden, welches ihm der Vater aufgetragen hatte, vgl. 5, 36. Dieß Werk ist die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn, d. h. die Offenbarung des Vaternamens durch den Sohn während seines irdischen Lebens, vergl. V. 6. V. 1. bittet Christus um seine Verherrlichung durch den Vater in der Todesstunde, um seinen siegreichen Weggang zum Vater, zu dem Zwecke, daß er als im Tode verherrlichter oder erhöheter Sohn kraft seines Geistes das Werk in den Seinigen bis an das Ende der Tage fortsetzen könne. Hier bittet er V. 5. zum Lohne für seine Werkvollendung auf Erden, um die Verherrlichung bey dem Vater, deren bedingende Epoche die Rückkehr zum Vater ist. Während die Verherrlichung im Tode durch die siegreiche Auferstehung V. 1. noch eine zeitliche, diesseitige ist, ein Uebergangsmoment, ist die Verherrlichung, um die er hier bittet, die rein jenseitige, ewige. Aber diese schließt sich an jene unmittelbar an, und verhält sich zu jener, wie der krönende Gipfelpunct zu seinem bedingenden Anfangspunct. — Joh. fügt eine zwiefache nähere Bestimmung hinzu. Die erste παρὰ σεαυτῷ, aus 1, 1. 2. 18. zu verstehen, drückt eben das jenseitige Seyn bey dem Vater aus, im Gegensatze gegen die diesseitige Ver-

herrlichung in der irdischen Getrenntheit des Sohnes vom Vater. Die andern neutestam. Schriftsteller nennen diesen absoluten Verherrlichungsstand nach Ps. 110, 1. das Sitzen des Sohnes zur Rechten Gottes [1]), vergl. AG. 2, 33 ff. Hebr. 1, 3. u. a. — Diese symbolische alttestam. Bezeichnung aber gebraucht der gnostische Joh. nie. Auch die zweyte nähere Bestimmung τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον u. s. w. fließt aus seiner Gnosis, und kann nur aus dem Prolog richtig verstanden werden. Es liegt darin das Merkmahl der Vorweltlichkeit der jenseitigen δόξα, durch die Attraction ᾗ als inhärirender Charakter derselben ausgedrückt. Der historischen Auslegung ist unmöglich, zu verkennen, daß Jesus hier aus dem ewigen persönlichen Logosbewußtseyn spricht. Dem Logos, der im Anfang bey Gott war, und durch den Alles geworden ist, kommt die vorweltliche δόξα des θεὸν εἶναι 1, 1. 2. zu. Diese brachte er als Fleisch gewordener Logos mit in die irdische Erscheinung, denn er erscheint nach Johannes mit der δόξα des μονογενὴς παρὰ πατρός, 1, 14. Joh. bezeugt im Prolog, daß er diese δόξα des eingeborenen Sohnes auf Erden geschauet habe. Wie aber? Wenn Jesus in dieser höchsten δόξα auf Erden erschien, wenn er sie offenbarte, so, daß sie von den Jüngern geschauet werden konnte, wie kann er jetzt um dieselbe δόξα bitten, sich dieselbe gleichsam zum Lohne zurückerbitten, als hätte er sie bey dem Vater zurückgelassen, sich derselben auf Erden entäußert? — Dieß scheint nicht etwa nur ein Widerspruch mit dem Prolog zu seyn, sondern in dem Gebete selbst mit V. 22. Denn wenn Jesus hier sagt, er habe die δόξα, welche der Vater ihm gegeben, δέδωκάς μοι, den Jüngern bereits mitgetheilt, so muß er sie in seinem irdischen Leben fortwährend besessen haben.

---

1) Vergl. die Erklärung des Euthym. δόξασόν με, τὸν ἄνθρωπον παρὰ σεαυτῷ, τῆς παρὰ σοὶ βασιλικῆς καθέδρας ἀξιώσας, περὶ οὗ φησιν ὁ προφ. Ps. 110, 1.

Wie lösen wir diesen Widerspruch? Johannes unterscheidet die vorweltliche δόξα des λόγος ἄσαρκος und die zeitliche des λόγος ἔνσαρκος. Diese ist die δόξα des Sohnes Gottes auf Erden, welche sich offenbaret in seiner Gnaden- und Wahrheitsfülle, in seiner Verkündigung der Gnade und Wahrheit, 1, 14–18., in seinen Gotteswerken auf Erden. Diese haben die Apostel geschauet, 1, 14., und Jesus hat ihnen dieselbe als Gotteskindschaft mitgetheilt, 17, 22. Aber obwohl in dieser zeitlichen δόξα des μονογενὴς die δόξα ἄσαρκος des λόγος enthalten war, als der ewige Naturgrund, so war sie doch darin verborgen, war in dem menschlichen Bewußtseyn Christi nur der tiefste Hintergrund. Die irdische Erscheinung, der irdische Leidensstand verhüllte, beschränkte sie. Ja im Tode schien sie gänzlich zurückzutreten, obgleich der Tod von einer andern Seite betrachtet eben die Epoche ist, von wo an sie in ihrer vollen Unmittelbarkeit und somit Unbeschränktheit wieder hervortreten mußte. Indem Jesus jetzt im Begriff ist, dahin zurückzukehren, von wo er ausgegangen war, 16, 28., bricht aus dem tiefsten Grunde seines menschlichen Bewußtseyns die Bitte hervor, von der Schranke des irdischen Lebens, worin Noth und Kampf das göttliche Seligkeitsgefühl immer hemmt, befreyet, wieder zu der vollen unbeschränkten δόξα, somit auch Seligkeit, zu gelangen, welche er als λόγος bey dem Vater vor der Welt gehabt hatte.

Wir begegnen auch sonst im N. T. dieser doppelten Betrachtungsweise der δόξα Christi. Paulus, Philipp. 2, 6 ff., und der Verf. des Hebräerbriefes nehmen an, daß Christus als der absolute, vorzeitliche Sohn Gottes in die zeitliche Erscheinung eingetreten sey mit der ganzen Würde seines Ursprungs, daß aber eben diese in der Knechtsgestalt verhüllt gewesen, und in ihrer vollen Klarheit erst wieder hervorgetreten sey nach seinem Tode und seiner Auferstehung, als Lohn und Preis seines Gehorsams.

Dort, wie hier, treffen die beyden Betrachtungsweisen von Christo, die metaphysische und die ethische, in ihren Spitzen zusammen. Nach jener ist die δόξα, die ihm nach seiner Rückkehr zum Vater zu Theil wird, nur die nothwendige Reproduction und volle Offenbarung seiner ursprünglichen, oder vielmehr ewigen Natur, nach dieser ist dieselbe der sittliche Vollendungspunct oder der Preis seines heiligen Lebens und Wandels.

Dieser Anschauung von Christo ist analog die zwiefache, metaphysische und ethische Betrachtungsweise der menschlichen Doxa der Unsterblichkeit, welche auch eine natürliche, dem menschlichen Geiste von Gott anerschaffene, aber in der irdischen Erscheinung verhüllte ist. Der sittliche Proceß in diesem Leben ist die zeitliche Enthüllung dieser Doxa, aber immer eine beschränkte. Erst mit der Vollendung im jenseitigen Leben gelangt der sittliche Mensch zur vollen, unverhüllten Doxa der ewigen Seligkeit. Diese aber muß eben so sehr angesehen werden als freye göttliche Begnadigung und Belohnung, wie als Rückkehr des Geistes zur ursprünglichen anerschaffenen Doxa.

Nach dieser Erörterung ist kaum nöthig, die jetzt schon veraltete Socinianische und rationalistische Erklärung besonders zu widerlegen. Um das Mysterium des ewigen Logos in dieser Stelle zu beseitigen, hat man gesagt, die δόξα, um die Jesus hier bitte, sey die von Ewigkeit her im göttlichen Rathschlusse vorherbestimmte, oder verordnete Verbreitung der Lehre, somit auch Würde Christi, oder die dem Erlöser ewig von Gott vorherbestimmte Seligkeit [1]). Allein, abgesehen von der dogmatischen Schwächlichkeit die-

1) Nach d. Vorgange der Socinian. Interpreten, so wie der Armen., Grotius, Wetstein, welche beyde zu ἔχον die Glosse setzen destinatione tua, haben Rösselt grammat. interpr. Cap. XVII. Opusc. II. p. 72., Löffler, zu Souveräns Versuch S. 389., und Eckermann, Erklär. aller dunklen Stellen des N. T., die Stelle so gedeutet. Vergl. dagegen Flatt Symbolar. ad illustr. graviora quaed. dicta in Ev. Joan. P. 2. p. 8.

ser Gedanken, so ist die δόξα Christi im Joh. immer etwas Persönliches. Sie schließt das göttliche Seligkeitsbewußtseyn nothwendig in sich, aber sie ist ursprünglich die Theilnahme Christi an der göttlichen Natur und Würde, als Bedingung jener Seligkeit. Die Willkühr der Ergänzung von προωρισμένη bey εἶχον läßt sich durch Berufung auf Matth. 25, 34. Ephes. 1, 4. 2 Tim. 1, 9. 1 Petri 1, 20. u. a. auf keine Weise entschuldigen [1]).

V. 6–8. Als Uebergang von V. 5. zu V. 9. haben diese Sätze die zwiefache Bestimmung, das Motiv der Bitte V. 5., nemlich τὸ ἔργ. ἐτελ. V. 4., weiter zu entwickeln, und eben dadurch auch die Fürbitte V. 9. zu begründen. Das Werk Christi auf Erden bestand vornehmlich in der Bildung einer gläubigen Jüngerschaft zur Fortsetzung dieses Werkes, oder, was dasselbe ist, zur Verherrlichung des Vaters durch apostolische Verkündigung der Wahrheit in seinem Namen. Indem Jesus die Vollendung seines Werkes von dieser Seite betend betrachtet, begründet er die Bitte für die Jünger, welche der Hülfe des Vaters eben so bedürftig als würdig sind.

V. 6. Ἐφανέρ. σου τὸ ὄνομα —. Deinen Namen, sagt er mit Nachdruck, vergl. 7, 17. Der Name Gottes, als des allein wahren V. 3., war den Jüngern, welche hier unter den ἀνθρώπ. οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου zu verstehen sind, im Allgemeinen aus dem A. T. nicht unbekannt, aber den heiligen Vaternamen, unter welchem Jesus selbst den allein wahren Gott anruft, mußte er ihnen erst kund thun. Dieses ὄνομα, der Inbegriff der ganzen Wahrheit und Gnade, wird gleichbedeutend mit

1) Schon Semler sagt zu d. St.: Quod alii hanc sententiam sic interpretantur, destinatione habebam, vim inferunt non solum huic orationi, sed et aliis partibus, quae non rarae aut obscurae in hoc libro et aliis scriptionibus exstant. — Si de destinatione sumatur, similiter de omnibus hominibus valet, habuerunt summam felicitatem (?) jam ante mundum conditum. Quid ergo Christus dixit?

λόγος τ. θ., vergl. V. 11. 17. 3 Joh. 7. — Nur sofern die Jünger aus der Welt ἐκ τ. κόσμ. ausgewählt waren und den Zug des Vaters zum Sohne hatten, vergl. 6, 37 ff., konnte ihnen Jesus das ὄνομα kund thun, sie zu Boten desselben machen. — Σοὶ ἦσαν, fährt er fort; also waren sie nicht ἐκ τ. κόσμου, vergl. 8, 47. 7, 17. 6, 45., sondern gehörten Gott in dem Sinne an, daß sie empfänglich waren für das Wort Gottes. Auf diese Weise vom Vater dem Sohne gegeben, sind sie gläubig geworden, haben das Wort des Vaters bewahrt [1]).

V. 7. 8. Hier ist kein Fortschritt, sondern nur Entwicklung des Inhalts und der Entstehung des Glaubens der Jünger. Wozu aber diese? Sie scheint der Composition anzugehören. Aber die Gedankenentfaltung ist dem wirklich betenden Gemüthe nicht fremd; es erhebt sich dadurch aus der Tiefe des Gefühls zur Klarheit. Hiernach ist die Composition billig zu beurtheilen. — V. 7. drückt aus, daß die Jünger erkannten, es sey alles, was der Herr lehre und thue, vom Vater, Gottes Wort und Werk. Aber diese Erkenntniß beruhte auf der Mittheilung der Gottesworte. Dieser causale Zusammenhang wird V. 8. ὅτι — — ausgedrückt. Der Glaubensproceß der Jünger wird geschildert, wie zuerst Jesus die Worte Gottes mittheilt, die Jünger sie aufnehmen, und so gläubig erkennen, daß er vom Vater ausgegangen, von ihm gesendet sey. — So stehen die Jünger vor der Seele des betenden Herrn als solche, die in dem Glauben das ewige Leben haben, vergl. V. 3., und damit den apostolischen Beruf.

Lachmann hat V. 6. 7. u. 8., mit Ausnahme des δέδωκα αὐτοῖς, überall statt der recepta δέδωκας, ἔδωκας nach ABD, wozu bey dem letzten ἔδωκας auch Cod. C kommt. Nach dieser Lesart wird von ἐφανέρ. V. 5. an

1) Lachm. hat aus BDL die Alexandr. Form τετήρηκαν, vergl. Buttm. ausführl. Gramm. 1. 352. Anm. 5.

der ganze Proceß aoristisch gefaßt, also als eine Reihe historischer Momente, und nur in τετήρηκαν V. 6. ἔγνωκαν V. 7. und δέδωκα αὐτοῖς V. 8. tritt das Resultat desselben in der Gegenwart hervor. Wer diesen Unterschied übersah, vertauschte die Aoriste ἔδωκας leicht mit den Perfecten. Οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τ. κόσμου V. 6. wird von Orig., Cyrill., Chrysost. mit dem folgenden σοὶ ἦσαν verbunden. Allein τοῖς ἀνθρώποις ohne Beschränkung konnte Jesus nicht sagen. Auch ergiebt sich aus dem Folgenden, daß er eben nur an seine Jünger dachte. Καὶ ἔγνωσαν V. 8. lassen AD und Verc. aus, und Ver. übersetzt quia vere a te, Colb. quia a te vere. Die Worte erscheinen leicht als Glosse zu ἔλαβον, aber wenn ἀληθῶς ὅτι echt ist, kann, weil eine solche Inversion im Joh. ohne Beyspiel ist, ἔγνωσαν nicht entbehrt werden.

V. 9–19. entfaltet sich die Fürbitte für die Jünger. Vergl. wegen des Zusammenhanges zu V. 6–8.

V. 9. schließt Jesus die Fürbitte für die Welt aus. Darin liegt kein Calvinischer Particularismus des Gebetes. Schon Luther trifft das Rechte, indem er sagt [1]), für die Welt bitten und nicht für die Welt bitten, muß beydes recht und gut seyn. — In demselben Sinne, wie für die Jünger, konnte Jesus nicht für die Welt bitten. Dieß verbot die Heiligkeit, vergl. 1 Joh. 5, 16. Aber die Liebe gebot, für die Welt zu bitten, daß sie gläubig werde, V. 20. Der Grund dieser Fürbitte für die Jünger ist, ὅτι σοί εἰσι, (nicht zu δέδωκάς μοι, sondern zu ἐρωτῶ zu beziehen,) d. h. weil sie als Gläubige Gott angehören. Der Grund für diese Motivirung der Fürbitte liegt in

V. 10. Die Jünger gehörten schon jetzt Gott und ihm an; ihr Glaube war ein Moment der gegenseitigen Verherrlichung zwischen dem Vater und dem Sohne. So ist

1) S. Luthers Werke von Walch. 8. S. 730 ff.

diese Fürbitte nur die nächste weitere Entfaltung der Bitte V. 1 - 5. — V. 10. begründet V. 9. Wie Alles gemeinsam ist zwischen Vater und Sohn, so auch die Jünger. Aber indem Gott sie ihm gegeben hat, und sie seine Gläubigen geworden sind, ist der Herr schon in ihnen verherrlicht, δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς [1]), sie gehören zu seiner δόξα auf Erden, diese δόξα stellt sich in ihnen dar. Also sind sie der Fürbitte würdig, während die Welt an sich es nicht ist.

V. 11. Καὶ οὐκέτι — ἔρχομαι motivirt die Fürbitte auch durch die Bedürftigkeit der Jünger. Proleptisch sagt Jesus: Ich bin nicht mehr in der Welt, und (aber) diese sind es. Dem οὐκέτι — entspricht καὶ ἐγὼ πρ. σ. ἔρχομαι. Während sie noch in der Welt bleiben, kommt er zum Vater, muß also, ihr bisheriger Paraklet, sie verlassen. Bleiben sie nicht bewahrt in dem Namen Gottes, so ist das ganze Werk vergebens. Also: Πάτερ ἅγιε — — Die Heiligkeit ruft er an, als die das Gute in der Welt vor Befleckung und Zerstreuung bewahrende Macht Gottes. — Die Bewahrung in dem Namen Gottes, oder dem Worte Gottes, der Wahrheit, vgl. V. 6. 17., hat zu ihrem Zwecke die Einheit der Jünger nach dem Urbilde aller wahren Gemeinschaft, der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohne. Jene Einheit der Jünger ist ihre gegenseitige Liebe, vergl. V. 26. Aber der Grund dieser Liebe ist die Treue gegen die empfangene Wahrheit. Ohne diese Treue und jene Gemeinschaft konnten die Jünger ihr Werk nicht vollbringen.

Statt ᾧ, was schon Griesbach aus ABCEHKLMS u. a. aufgenommen hat, liest die recepta οὓς nach D** Copt. Aeth. Vlg. u. a., was aus V. 12. entstanden seyn mag. — Die Lesart ὃ D* u. a. ist aus Auflösung der

1) Die Lesart ἐδόξασάς με D Cant. ist nur eine Erklärung des δεδόξασμαι aus V. 1 - 5.

Attraction entstanden. Euthym. erklärt ὄνομα ᾧ δέδ. μ. von der göttlichen δόξα Christi, ὃ ἔχω φύσει, — θεὸς γὰρ ἐγώ. — Wahrscheinlich schwebte ihm dabey Philipp. 2, 9. vor. Joh. aber nennt die δόξα Christi nie τὸ ὄνομα τ. θ.

V. 12. entwickelt den Gedanken der Bedürftigkeit der Jünger nach dem Weggange Christi weiter. Bisher hat der Herr gegenwärtig sie bewahren können. Fortan bedürfen sie eines andern Paraklet, des Geistes der Wahrheit, wodurch sie Gott bewahrt. — Aber indem dieß Jesus sagt, muß er wehmüthig des Einen gedenken, den er in der Treue nicht hat bewahren (bewachen) können. Ἐφύλαξα, mit ἐτήρ. synonym, drückt mehr als dieses die bewachende Sorge aus. Judas Ischarioth wird ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλ. genannt, vergl. 2 Thess. 2, 3. (vom Antichrist), und Jes. 57, 4. (τέκνα ἀπωλείας, σπέρμα ἄνομον). Dieser Hebraismus (υἱός), vergl. Matth. 8, 12., bezeichnet die natürliche Abhängigkeit, Angehörigkeit, Bestimmtheit zu etwas. Judas erscheint als ein solcher, dessen Gemüthsart der bewahrenden Macht des Herrn widerstand. Darum ging er verloren. Nicht die individuelle Prädestination zur ἀπώλεια ist hier gemeint, sondern die individuelle Bestimmtheit der sittlichen Natur in Judas, welche gegen den heiligenden Einfluß Christi verschlossen war. Aber dieser Eine ging verloren nach göttlicher Fügung, d. h. nach der Ordnung der Gerechtigkeit Gottes in der Welt, welche in der altteſtam. Schrift, Ps. 41, 10. vgl. 13, 18., bestimmt ist, und wonach wegen der menschlichen Sünde auch in dem heiligsten Kreise ein Verräther ist. So drückt Christus durch ἵνα ἡ γραφὴ πληρ. seine Resignation in die Ordnungen Gottes aus. — In diesem Zusammenhang ist unmöglich, bey ἵνα — mit Kuinöl an die Weissagungen von dem Tode Christi zu denken. — Lachm. läßt das entbehrliche ἐν τῷ κόσμῳ (Cod. A) nach BC*DL 1. Copt. Sah. Vlg. It. Cyr. u. a. aus. Es scheint aus V. 11. entstanden zu seyn. Vor ἐφύλαξα hat Lachm. in Klammern καὶ nach

BC Cant. Hil. Dadurch wird ἐφύλ. ein bloßes angehängtes Synonym. von ἐτήρουν, und οὓς δέδωκάς μοι ein nachschleppender, unnöthiger Zusatz.

V. 13. Eben in dem Augenblicke des Scheidens, der Rückkehr zum Vater (νῦν δὲ πρ. σ. ἔρχ. vgl. V. 12. ὅτε ἤμην ἐν τ. κ.), spricht der Herr die Bitte (ταῦτα geht auf V. 11.) noch in der Welt, damit die Jünger, indem sie so ihn beten hören, die volle Zuversicht zu ihrem Werke gewinnen. Dieß letztere wird so ausgedrückt, ἵνα ἔχωσι τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν αὐτοῖς, vergl. 15, 11. Die heilige Freude Christi nemlich, welche in ihm auf der Einheit mit dem Vater beruhete, war, sofern sie glaubten, auch schon in den Jüngern, aber unvollkommen, wie ihr Glaube. Fortan sollen sie Glauben und Freude vollkommen in sich haben, ohne Fragen und Angst.

Durch ἐν τῷ κόσμῳ λαλῶ entsteht der Gegensatz der diesseitigen und jenseitigen Fürbitte. Durch diesen Gegensatz wird das laute Sprechen des Gebetes in Gegenwart der Jünger hervorgehoben.

V. 14. vergl. 15, 18 ff. Durch die Mittheilung (und Aufnahme) des göttlichen Wortes traten die Jünger in Gegensatz mit der Welt, wurden Gegenstände ihres Hasses. Hierin liegt nicht nur ihre Bedürftigkeit, sondern auch Würdigkeit. — Statt ἐμίσησεν wäre μισεῖ (D 40. 63. 73. 77. Cant. Verc.) der Parallele 15, 18. entsprechender. Aber wie die Mittheilung schon geschehen war, δέδωκα, so hatte die Welt auch schon den Haß gegen die Jünger gefaßt, der nachher in Verfolgung ausbrach. Hierdurch wird ἐμίσησεν gerechtfertigt, nicht durch den prophetischen Charakter des Gebets.

V. 15. 16. enthält die nähere negative und positive Bestimmung der Bitte V. 11. Leiden und Kampf mit der Welt kann der Herr den Jüngern nicht ersparen; sie müssen in der Welt wirken, somit darin bleiben, so lange es Gott gefällt. Also kein weichliches ἵνα ἄρῃς — ἐκ τ.

κόσμου, um ihnen den Kampf zu ersparen, sondern das kräftige ἵνα τηρ. — ἐκ τ. πονηροῦ, — mitten in der von dem πονηρός, dem Weltfürsten, beherrschten Welt frey von der Macht des Bösen. Die göttliche Bewahrung, als eine sittliche, schließt die eigene Thätigkeit in sich; aber diese bedarf alle Zeit des Gebets: Führe uns nicht in Versuchung u. s. w. In der Zusammenstellung der beyden Formeln: αἴρειν ἐκ τ. κόσμου, e mundo (vita) tollere, und τηρ. ἐκ τ. πονηρ. liegt eine Art von Paronomasie. In dem letzteren ist der Begriff des ersteren wieder aufgenommen, und so die Prägnanz der von der Macht des Bösen befreyenden Bewahrung entstanden, vergl. Apok. 3, 10. — Wegen des nahe liegenden Begriffs des ἄρχων τ. κ. kann ἐκ τ. πονηροῦ nicht als abstractes Neutrum genommen werden, sondern nur als concrete Person, ὁ πονηρός, vergl. 1 Joh. 2, 13. 14. 3, 12. 5, 18. 19.

V. 16. 17. Sind sie so wenig, wie der Sohn, aus der Welt, V. 16. vergl. V. 14., so sind sie auch würdig, vom Vater geheiligt zu werden, wie der Sohn, vergl. 10, 36. So verbindet sich mit V. 16. die Bitte V. 17. ἁγίασον — die positive Seite des τηρήσῃς — ἐκ τ. πονηροῦ, und die nähere Bestimmung der Bitte V. 11. τήρησον — —. Die göttliche Bewahrung hat ihren positiven Grund in der göttlichen Heiligung. Wie 10, 36. die Heiligung des Sohnes unmittelbar mit der Sendung desselben verknüpft ist, so auch hier mit dem ἁγιάζειν der Jünger durch den Vater die Sendung derselben durch den Sohn V. 18. Aber Heiligung und apostolische Sendung sind nicht ein und dasselbe; diese wird durch jene begründet, aber jene kann auch ohne die besondere Berufung zum Apostelamte gedacht werden und ist die innere göttliche Lebensweise überhaupt. Das heilige Lebenselement, das Mittel der göttlichen Heiligung, ist die Wahrheit, im Gegensatz gegen das ψεῦδος, die πλάνη der Welt. Nach 14, 17. 15, 26. 16, 7 ff. ist es das πνεῦμα τ. ἀληθ., wo-

durch Gott die Jünger heiligt, zu Heiligen macht. So ist ἐν τῇ ἀληθείᾳ nicht im Dienste der Wahrheit, wie Meyer aus einer Brachylogie erklärt, sondern kraft, mittels der Wahrheit, vergl. 1 Kor. 7, 14. Hebr. 10, 29. Man kann nicht sagen ἐν stehe für διά. Der Unterschied beyder Präpositionen bey ἁγιάζ. wird aus Hebr. 10, 10. deutlich. Ἐν bezeichnet den inneren Wirkungsgrund der Heiligung, διὰ das äußere Mittel. Je mehr also die ἀλήθεια ein Inneres ist, das πν. τ. ἀληθ., desto weniger konnte Joh. διὰ τῆς ἀληθ. sagen, während er vielleicht διὰ τ. λόγου gesagt haben würde, vergl. 1 Tim. 4, 5.

Lachm. läßt σου hinter ἀληθ. weg, nach ABC*DL 1. Vlg. It. Cyr. (der es nur im Commentar hat, es ist also exeget. Lesart), mit Recht.

Der Zusatz ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθ. ἐστιν soll diese Bitte mit der Bitte V. 11. τήρησον — ἐν τῷ ὀνόματί σου verbinden, darauf zurückführen, sofern eben das ὄνομα Gottes das Wort Gottes war. Man erwartet ἡ ἀλήθ., wie B liest. Aber im Prädicatbegriff gebraucht Joh. gern das artikellose Substantiv, vergl. 4, 24. 1 Joh. 4, 16.

V. 18. Die Bitte V. 17. bezog sich auf den apostolischen Beruf der Jünger. Diese Beziehung tritt nun bestimmt hervor. Aber wie ist V. 18. mit V. 17. verbunden? Jesus hebt hier die innere Nothwendigkeit der Sendung der Jünger hervor. Diese ist die nothwendige Fortsetzung seiner Sendung vom Vater, und hat an dieser ihr Vorbild, ihren Grund, vergl. 20, 21. Aber nicht in diesem Gedanken liegt das Verbindende, sondern darin, daß die Apostel in die Welt ausgesendet werden, wo sie der heiligenden Macht von Oben bedürfen, um bewahrt zu werden, so wie Christus nur als der vom Vater Geheiligte in die Welt gesendet werden konnte. Κἀγὼ ἀπέστειλα — erklärt sich aus dem proleptischen Charakter des Gebets, und daraus, daß die Jünger bereits den Beruf, die Bestimmung dafür bekommen hatten, vgl. 15, 16. ἔθηκα ὑμᾶς.

V. 19. schließt sich so an: Das ἁγιάζειν der Jünger in der Wahrheit von Seiten des Vaters V. 17. ist kein absolut neuer Lebensanfang in ihnen, sondern ein Bewahren in dem Namen Gottes, welchen sie schon aufgenommen haben, V. 11., also nur die nothwendige Fortsetzung, Verklärung des Werkes Christi in ihnen. Dieses bedingende Moment jener Bitte V. 17. wird hier bestimmter hervorgehoben. Wie Christus V. 6 ff. dadurch, daß er sagt, er habe den Jüngern das Wort mitgetheilt und sie zu Gläubigen gemacht, die Bitte V. 11. motivirt, daß der Vater sie in dem Worte bewahren möge, so begründet er hier die Bitte V. 17. ἁγίασον — dadurch, daß er erklärt, er habe in den Jüngern bereits die Heiligung angefangen. Aber wie und wodurch? Durch seinen Tod, wozu er sich eben anschickte, riß er die Jünger vorzugsweise von der Welt los, und versetzte sie in die heilige Lebenssphäre der göttlichen Wahrheit. So sagt er: καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν. Man hat aber, weil ἁγίασον V. 17. eine wesentliche Beziehung auf die Weihe zum Apostelamte hat, auch ἁγιάζειν Exod. 29, 1. 40, 13. von der priesterlichen Amtsweihe gebraucht wird, ἐγὼ ἁγιάζω ἐμι. wohl so erklärt [1]): me tibi, ministerio tuo consecravi, — munus legati tui suscepi eorum causa. Allein schon das Präsens ἁγιάζω ist dagegen. Denn in diesem Sinne war der Herr von Geburt an geheiligt, er war der geborene Christus. Auch konnte er von seiner Berufung und Sendung nicht sagen, ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, denn er sendete sich nicht selbst, vergl. V. 18., sondern der Vater hatte ihn geheiligt und gesendet 10, 36. Schon die Griech. Interpreten erklären richtig ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτὸν von der Weihung zum Todesopfer; Euthym. sagt: ἐγὼ ἑκουσίως θυσιάζω ἐμαυτόν. Diese Erklärung wird wie durch den Zusammenhang (s. oben), so durch den Sprachgebrauch

1) S. Heumann, Kuinöl zu d. St. u. Rösselt, a. a. O. p. 80.

gerechtfertigt, vergl. Lev. 22, 2. 3. Deut. 15, 19 ff. (*ἁγιάσεις — κυρίῳ τῷ θεῷ σου — οὐ θύσεις αὐτὸ κυρίῳ τῷ θεῷ σου*) Röm. 15, 16. In diesem Sinne heiligt, weihet sich Christus für die Jünger, zu ihrem Heile, *ὑπὲρ* wie 10, 15. 6, 51. Das folgende *ἵνα ὦσι καὶ αὐτοὶ* [1]) *ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ* ist die nähere Bestimmung des Zweckes, der in *ὑπὲρ αὐτῶν* liegt. Euthym. erklärt: *ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσι τεθυμένοι ἐν ἀληθινῇ θυσίᾳ* nach Röm. 12, 1. Aber der Zusammenhang gestattet weder an das wirkliche Martyrthum der Jünger, noch an den Gegensatz der geistigen, wahren und bloß typischen Opferung zu denken. Das wirkliche Martyrthum der Jünger könnte durch *καὶ αὐτοὶ* angedeutet seyn, aber für den unmittelbaren Zweck des Opfertodes Christi lag es zu fern und war nichts schlechthin Nothwendiges. Die beständige geistige Selbstopferung aber war unter der Nachfolge Jesu begriffen als eine Selbstthätigkeit der Jünger, die schwerlich durch die passive Form ausgedrückt seyn würde, wiewohl das Perf. Pass. mediale Bedeutung haben kann. Durch *ἐν ἀληθείᾳ* wird die Zweckbestimmung *ἵνα* — auf *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ* V. 17. zurückgeführt, so daß beydes wesentlich als dasselbe erscheint. Zwar fehlt hier der Artikel, so daß der Schein entsteht, als sey *ἐν ἀληθείᾳ* gleich *ἀληθῶς*. Allein der Gegensatz der äußerlichen und innerlichen wahren Weihung liegt gar nicht im Gedankengange, und das Fehlen des Artikels hat nichts auf sich, da nach V. 17. kein Zweifel seyn kann, welche Wahrheit gemeint ist. Auch 1, 14. steht *ἀλήθ.* ohne Artikel von der bestimmten göttlichen Wahrheit, und 2 Joh. 3. *ἐν ἀληθείᾳ κ. ἀγάπῃ*, V. 4. 3 Joh. 3. *περιπατ. ἐν ἀληθείᾳ*, wo an die adverbiale Formel nicht gedacht werden kann, vergl. 3 Joh. 4., wo AB *ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπ.* lesen. — Entspricht nun *ἡγιασμ. ἐν ἀληθείᾳ* dem

1) So liest Lachm. nach der Mehrzahl der besten Zeugen.

ἁγίασον — ἐν τῇ ἀληθείᾳ, so ist der Zustand der Jünger (ἡγιασμένοι als Ausdruck des Zustandes s. AG. 20, 32. 26, 18. 1 Kor. 1, 2. Hebr. 10, 10.) gemeint, worin sie durch die Wahrheit geheiligt, ἅγιοι, sind. Damit sie in diesen Zustand kommen, also die Bitte V. 17. erhört werden könne, weihet sich der Herr für sie dem Tode. Durch diesen Tod nemlich wurden sie der Welt, der Herrschaft der σάρξ entnommen, und in eine geistige Beziehung zu dem Erlöser gesetzt, welche ihnen möglich machte, die heilige Wahrheit als heiligendes Princip in sich aufzunehmen. In καὶ αὐτοὶ liegt eine Beziehung auf das ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν. Nemlich gerade im heiligen Todesopfer erscheint der Herr vorzugsweise als ἅγιος; dadurch sollen auch die Jünger ἅγιοι werden.

V. 20. 21. erweitert sich die Fürbitte zur Bitte für die ganze zukünftige Glaubensgemeinschaft. Statt πιστευσόντων hat schon Griesb. das allein hinreichend beglaubigte πιστευόντων aufgenommen. Dieses Präsens ist zeitlos gedacht. Der Inhalt der Bitte ist nach de Wette noch V. 11. τήρ. αὐτ., und ἵνα πάντες ἓν ὦσι — — der nächste Zweck der Bewahrung. Hierauf leitet πάντες, worin die Apostel mitbegriffen sind. Aber viel näher liegt, das erste und zweyte ἵνα als Inhalt der Bitte zu nehmen, vgl. V. 15., worin die Bitte um Bewahrung V. 11. mitgesetzt ist. Für die Menge der Gläubigen bittet Jesus sehr natürlich um die Einheit in gegenseitiger Liebe, nach dem Urbilde der Einheit zwischen Vater und Sohn. Aber nicht bloß Urbild soll diese vollkommene Einheit des Vaters und Sohnes seyn, sondern auch Grund der Gemeinschaft der Gläubigen, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν [ἓν] ὦσιν, vgl. 1 Joh. 1, 3. — BC*D Ver. Verc. Colb. Cant. lassen ἓν aus, während A und Orig., Cypr. es haben. Hilarius schwankt. Der Gedanke verändert sich, je nachdem man ἓν liest oder nicht. Im erstern Falle ist das zweyte ἵνα reine Wiederaufnahme des ersten mit dem Zusatze ἐν ἡμῖν,

im zweyten Falle insofern dem ersten subordinirt, als die gegenseitige Liebe nach dem Urbilde des Vaters und Sohnes in den Gläubigen die Gemeinschaft und Einheit mit dem Vater und Sohne bewirkt. Aber, obwohl dieser Gedanke an sich richtig ist, so liegt doch in καὶ αὐτοὶ eine Wehr dagegen, es müßte denn darin die Zusammenfassung der πιστ. διὰ τ. λόγου αὐτῶν mit den Aposteln liegen sollen. Aber diese ist schon durch πάντες geschehen. Bezieht sich demnach καὶ auf καθώς, so ist ἓν wahrscheinlich echt.

Der Endzweck dieser Bitte, durch das letzte ἵνα bezeichnet, ist die Verherrlichung des Sohnes und des Vaters. Denn indem die Welt, durch den Eindruck von der Gemeinschaft der Gläubigen unter einander und mit dem Vater und dem Sohne mächtig angeregt, glaubt, daß der Vater den Sohn gesendet, hat sie das ewige Leben, vergl. V. 3. Dieß aber ist die Verherrlichung des Vaters und Sohnes in der Welt, vergl. V. 1. 2. Die geschichtliche Erfüllung dieses Wortes beginnt schon AG. 2, 47. 4, 32. — Diese stille Mission des Evangeliums in seinen Wirkungen hat seitdem nie aufgehört. —

V. 22. 23. Die Erfüllung der Bitte des Sohnes V. 20. 21. beruht darauf, daß er den Jüngern und den Gläubigen allen seine δόξα mitgetheilt hat.

Ueber τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς (Lachm. ἔδωκάς vgl. zu V. 6–8.) μοι, δέδωκα αὐτοῖς s. zu V. 5. Die δόξα Christi ist hier die δόξα des eingeborenen Sohnes 1, 14. Indem er sie den Gläubigen mittheilt, entsteht in diesen die δόξα der Kindschaft Gottes, somit die ζωὴ αἰώνιος, vergl. V. 2. 3., — nicht die Wunderkraft, oder apostolische Dignität. Christus hat diese δόξα bereits den Gläubigen, — nicht bestimmt, sondern mitgetheilt, vergl. 14, 27. Im Glauben besitzen sie dieselbe, als Grund ihrer Einheit, ihrer Liebesgemeinschaft unter einander, und mit dem Sohne und dem Vater, vergl. 1 Joh. 5, 1. 2. Demnach ist diese vollkommene Einheit der Zweck der Mittei-

lung jener δόξα. — Nicht ohne Construction, denn das temp. finit. liegt in dem vorhergehenden ὦσι und ἐσμεν versteckt, schließt sich V. 23. ἐγὼ ἐν αὐτοῖς κ. σὺ ἐν ἐμοὶ an, als die kürzere Formel der in einander liegenden gegenseitigen Gemeinschaft der Gläubigen, des Vaters und Sohnes. — Wird vor dem dritten ἵνα καὶ (Cod. A) gelesen, so wird damit zugleich das zweyte dem ersten subordinirt; fehlt es, so wird das zweyte dem ersten coordinirt, epexegetisch parallel. Im letzteren Falle wird der Satz mit V. 21. logisch conformer und zusammenhängender. Daher ziehe ich vor, jenes καὶ mit Rinck und Lachm. auf die Auctorität von DL Cant. Verc. u. a. zu streichen [1]). — Das zweyte ἵνα ὦσι — faßt das erste ἵνα ὦσι ἓν καθὼς — ἐν ἐμοὶ zusammen in dem Begriff der vollendeten Einheit. Τετελ. εἰς ἕν — vgl. 1 Joh. 4, 18. und 5, 8. — Der Zustand des Vollendetseyns hat in dem ἓν εἶναι sein Ziel, seinen Vollendungspunct, daher εἰς ἕν. Der Zweck dieser vollkommenen Einheit wird wie V. 21. bezeichnet, das erkennende Glauben πιστ. V. 21. und das gläubige Erkennen γινώσκ. hier, ist ein und dasselbe. Aber es wird hinzugefügt καὶ ἠγάπ. — Statt des ersten ἠγάπησας (Cod. AB und Colb.) bieten D 42. 96. 97. Cant. Ver. Verc. ἠγάπησα. Aber würde dann nicht, um den Wechsel der Personen mehr hervorzuheben, ἐγὼ stehen müssen? Auch ist ἠγάπησας dem Zusammenhange entsprechender. Bey der Sendung des Sohnes ist natürlich an die Liebe des Vaters zu denken, aus welcher er zur Rettung der Welt den Sohn gesendet, 3, 16. Die Liebe des Vaters zu den Gläubigen, den Kindern Gottes, entspricht der Liebe desselben zum Sohne; jene beruht auf dieser. Die vollkommene Liebesgemeinschaft der Christen ist die vollkommenste Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen.

1) Ver. und Colb. auch die Vlg. haben bloß et, ohne ut zu wiederholen; nach Rinck. lucubr. crit. zu d. St. auch Cod. 1.

V. 24. Der höchste Liebeswille des fürbittenden Herrn ist noch nicht erschöpft mit der Bitte um das diesseitige Heil seiner Gläubigen. Er will, sein Wille aber ist Gebet zum Vater, daß sie auch jenseits mit ihm vereinigt seyn sollen, vergl. 12, 26. 14, 1–3. Erst in diesem jenseitigen Vereinigtseyn mit Christo gelangen die Gläubigen, die dem Sohne vom Vater gegeben sind, durch den Tod hindurch zur vollen ζωὴ αἰώνιος. — Hier und V. 25. liest Lachm. nach AB πατήρ. Dieselben Handschriften haben aber V. 1. πάτερ, A auch V. 11., wo aber B πατήρ hat. Unterscheidet B Ausruf V. 11. und 24. und Anrede V. 1.? Aber da er V. 25. auch δίκαιε hat, muß er πατήρ als Vocativform gebraucht haben. Nachdrucksvoll steht der Relativsatz οὓς δέδωκάς μοι (wie Lachm. nach AB liest, s. zu V. 6–8.) voran. Ueber ὅπου εἰμὶ ἐγὼ s. 12, 26. — — Der Zweck der jenseitigen Vereinigung ist nicht äußeres Betrachten der absoluten Herrlichkeit des Sohnes (zur Rechten des Vaters), sondern das theilnehmende Schauen, θεωρεῖν, vergl. 8, 51. Nach 1 Joh. 3, 2. liegt in dem ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι auch das ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, also auch die Theilnahme an der δόξα Christi, vergl. Röm. 8, 17. Die δόξα Christi in dem jenseitigen Vollendungszustande ist die ihm als Logos vom Vater gegebene, welche nach seiner Rückkehr wieder in ihrer Absolutheit erscheint. Als Logos hatte er dieselbe von Natur, ehe die Welt war V. 5., aber vom Vater empfangen, ἣν δέδωκάς μοι (wie Lachm. nach ADLM 1. 69. u. a. liest). Hierin liegt ein Verhältniß der Subordination, wovon unmöglich ist, die Joh. Logoslehre zu befreyen. Wie wenig Joh. das Verhältniß des Vaters zum Sohne nur metaphysisch, sondern immer zugleich ethisch faßt, zeigt der Zusatz ὅτι u. s. w. Der Grund der Mittheilung der göttlichen δόξα an den Sohn ist die Liebe des Vaters zum Sohne, die ewige, πρὸ

κατaβ. κ. (Epheſ. 1, 4. 1 Petri 1, 20. Hebr. 4, 3. [1]) u. a.) von der Welt unabhängige, ſchlechthin freye, ſchöpferiſche.

V. 25. 26. Nach vollendeter Fürbitte ſchließt das Gebet mit der Anrufung der Gerechtigkeit des heiligen Vaters. Unmittelbar auf dieſe Anrufung folgt die Darſtellung des Gegenſatzes zwiſchen der Welt, welche den Vater nicht erkannt hat, nicht hat erkennen wollen, trotz der Offenbarung ſeines Namens, und zwiſchen dem betenden Sohne, der den Vater erkannt und verkündigt hat, ſammt denen, welche dieſe Verkündigung gläubig aufgenommen haben. Dieſer Gegenſatz iſt das Gebiet der richtenden, vergeltenden Gerechtigkeit Gottes. Eben im Begriff, dieſen Gegenſatz oder Kampf zur Entſcheidung zu bringen, ruft Chriſtus, obwohl ſchon im Gefühl des unfehlbaren Sieges, 16, 33. 14, 30. 31., die Gerechtigkeit des Vaters an, auf der ſein Sieg über die Welt beruht. Was von Kap. 20. an folgt, iſt die nächſte Erhörung dieſer Bitte. Die Beſtrafung und Belohnung wird aber nicht ausdrücklich gefordert, ſondern ſchweigend Gott anheimgeſtellt.

Καὶ ὁ κόσμος — ἐγὼ δὲ — καὶ οὗτοι —. *Καὶ* vor *ὁ κόσμος*, von D Ver. Colb. Brix. Vlg. ausgeſtoßen, wird durch AB Verc. und durch ſeine Schwierigkeit geſchützt [2]). Iſt es echt, ſo verbindet es den Satz *ὁ κόσμ.* — entweder mit dem Vorhergehenden, oder mit dem Folgenden. Lachmann verbindet die Worte *πατὴρ δίκαιε, καὶ ὁ κ. σε οὐκ ἔγνω* mit V. 24. zu einem Satze, ſo daß erſt mit *ἐγὼ δὲ* ein neuer Satz oder Halbſatz beginnt, der bis Ende V. 26. fortgeht. In dieſem Falle kann man *καὶ ὁ κ.* — nur ſo verſtehen: Und doch, gerechter Vater, hat die Welt Dich nicht erkannt, obwohl Du mich ſchon vor Grundlegung der Welt geliebt haſt. Dieſer Gedanke

1) Vergl. Bleek zu dieſer Stelle über den Begriff d. *κατaβ. κόσμ.*

2) Nach Rinck lucubr. crit. p. 350. ſoll *καὶ* aus der Dittographie der Endung von *δίκαιε* entſtanden ſeyn. Sehr unwahrſcheinlich!

würde an 1, 10. vergl. V. 5. erinnern, aber dadurch um nichts erträglicher werden. Wer kann sich denken, daß Joh. am Ende bloß durch den Begriff *πρὸ καταβ. κόσμου* auf *καὶ ὁ κόσμ. σε οὐκ ἔγνω* gekommen seyn sollte, da in dem Nebengedanken *ὅτι ἠγάπ.* u. s. w. kein Motiv zu dem Gegensatze *καὶ ὁ κόσμ.* liegt, wie es 1, 10. klar hervortritt? Auch die eben nur sich dazwischenklemmende Anrede *πάτ. δίκ.* ist unerträglich. Die Gebetsanrede, welche bisher immer feyerlich am Anfang der Sätze hervortritt V. 1. 11. 24., ist hier als flüchtiges Zwischenwort um so weniger statthaft, da sie ein neues, bedeutungsvolles Epitheton *δίκαιε* mit sich führt. — Meyer, obwohl die gewöhnliche Interpunction festhaltend, giebt doch dem *καί*, in der Bedeutung von eben, die Beziehung auf *πρὸ καταβ. κ.* V. 24. Allein, nachdem schon mit der feyerlichen Anrede *πάτ. δίκαιε* ein neues Moment eingetreten, ist eine solche fast zu einer zufälligen Gedankenassonanz herabsinkende Zurückbeziehung undenkbar. Eher könnte man *καὶ* mit der Anrede *πάτ. δίκαιε* verbunden denken. Indem nemlich Jesus die Gerechtigkeit Gottes anruft, drängt sich ihm plötzlich der schmerzliche Gedanke auf, daß der gerechte Vater Alle zur Erkenntniß seines Namens V. 26., oder zur Seligkeit V. 24. bestimmt habe, und die Welt doch widerstrebe. Eben das Plötzliche, schmerzlich Andringende dieses Gedankens oder Contrastes, sagt man [1]), drückt *καὶ* aus, ähnlich, wie das fragende *καὶ* Mark. 10, 26. 4, 13. 1 Kor. 5, 2. Joh. 9, 36. Allein nur die Anrufung der Liebe Gottes konnte auf eine solche Gedankenverbindung führen; die Form derselben aber würde immer etwas Auffallendes behalten. Die Idee der entscheidenden, vergeltenden Gerechtigkeit nöthigt, *καὶ ὁ κόσμ.* mit dem Folgenden zu verbinden zur vollen Darstellung des Gegensatzes zwischen der Welt und der theokratischen Gemeinschaft, worüber die richter-

1) S. die zweyte Ausg. m. Comment., vgl. Winer's Gramm. §. 57. S. 416.

liche Gerechtigkeit des Vaters jetzt zu entscheiden hat. So versteht die Stelle schon Theophylakt. Hiernach ist καὶ ὁ κόσμ. mit — ἐγὼ δὲ — und καὶ οὗτοι zusammenzufassen, so daß das letzte καὶ das Gleichartige, Zusammengehörige, den Herrn und die Jünger, die theokratische Gemeinde, das erste aber das einander Widersprechende, die Welt und den Herrn, verbindet. Die Verbindung des Contrastirenden durch καὶ — καὶ haben wir bey Joh. 6, 36. 15, 24. Hier gebraucht er für das zweyte καί, nach classischem Sprachgebrauch, δέ. Τε — mit folgendem δέ, sagt Rost [1]), gebrauchen die Classiker häufig, wenn die verbundenen Glieder entgegengesetzte Begriffe, wie hier ὁ κόσμος und ἐγώ, enthalten, wozu auch der Fall gehört, wenn das eine Glied negativ, das andere positiv ist, was hier ebenfalls Statt findet, οὐκ ἔγνω — ἐγὼ ἔγνων. Von dieser Construction finden wir Beyspiele AG. 19, 3. 22, 8. 28. Nach der Regel hätte Joh. ὅ τε κόσμος — ἐγὼ δὲ schreiben müssen. Aber selbst das καὶ ist nicht ohne classischen Vorgang, vergl. Plat. Menex. 235. E. ἅπερ καὶ ἄλλους πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς πεποίηκεν ῥήτορας, ἕνα δὲ καὶ διαφέροντα cet. Eryx. 393. E. ὅσοιπερ καὶ ἐλάχιστα ἐξαμαρτάνοιεν, τὰ δὲ πλεῖστα κατορθοῖεν. — Hiernach fasse ich die Stelle so: Während die Welt, ungeachtet meiner Offenbarung Deines Namens V. 6., Dich nicht erkannte, erkannte doch ich Dich, und durch mich diese hier, vergl. V. 26. — Die Erkenntniß der Jünger aber beruhte darauf, daß sie den Sohn erkannten als vom Vater gesendet. — V. 26. entwickelt sich der Gedanke abschließend so: Nicht nur hat Christus den Jüngern bisher den Namen des Vaters (V. 6.) kund gethan, sondern er wird auch (καὶ — καὶ) vermöge des Geistes der Wahrheit darin fortfahren, damit ihre, jetzt noch unvollkommene Erkenntniß sich vollende, vergl. 16, 13 ff. Davon aber ist der

1) Gr. Gramm. 6te Aufl. S. 725 f., wo mehrere Beyspiele.

praktische Zweck dieser, daß die Liebe des Vaters gegen den Sohn und damit auch der Sohn selbst in den Jüngern sey. Das heißt, die Liebe des Vaters, welche er in dem Sohne dargestellt hat V. 24., soll auch den Jüngern, den Kindern Gottes, die in dem Sohne den Vater erkannt haben, zu Theil werden. Nur sofern die Jünger Kinder Gottes nach dem Muster des Sohnes sind, kann der Vater sie so, wie den Sohn, lieben. Macht aber der Vater mit seiner Liebe in den Jüngern Wohnung, dann auch der Sohn mit seiner Liebe, s. 14, 20–23. Dieß ist der Vollendungszustand der Gläubigen, welche der 1. Brief 1, 3. als Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne bezeichnet. Hiermit schließt das Gebet. Ἡ ἀγάπη, ἣν ἠγάπ. με, verschieden von ᾗ ἠγάπ. vergl. zu 3, 29., mit doppeltem Accusativ ἣν ἠγάπ. με — ist eine emphatische, echt Griech. Formel [1]), worin durch den ersten Accusativ des absoluten Objects das Verbum zum Begriff der absoluten Liebeserweisung erhoben, durch den zweyten, persönlichen Accusativ, die thatsächliche Erscheinung derselben an dem Sohne ausgedrückt wird. — Nicht die subjective Liebe der Gläubigen untereinander oder zu Gott ist gemeint, sondern, wie der Zusammenhang fordert, die Liebe des Vaters, welche an den Gläubigen, als Kindern Gottes, ihren Gegenstand hat; diese Liebe erfahren die Gläubigen in und an sich, vergl. 1 Joh. 4, 16., je mehr sie den Vater durch Christum erkennen, und dieser in ihnen ist.

Während dieses Gebet von jeher in der Kirche als reinster und schönster Ausdruck der höchsten Andacht Christi hochgehalten worden ist [2]), ist es der neueren Kritik nach

1) S. Bernhardy's Syntax. S. 121.

2) Wir heben aus dem Chorus der begeisterten Lobredner dieses Kapitels nur folgende Stimmen hervor. Luther sagt: Und ist fürwahr aus der Maaßen ein heftig, herzlich Gebet, darinnen er den Abgrund des Herzens, beyde, gegen uns und seinen Va-

Form und Inhalt unnatürlich, zu lang, trocken, den Verhältnissen wenig oder gar nicht entsprechend, nicht als unmittelbarer Erguß des betenden Herzens, sondern als Product der Reflexion, eher als eine Rede über Jesum, denn als eine Rede von ihm erschienen. Außerdem stehe dasselbe, sagt man, mit der synoptischen Erzählung Matth. 26, 36 ff. Mark. 14, 32 ff. und Luk. 22, 40 ff. in unauflöslichem Widerspruch. Nach diesem Gebete voll göttlicher Zuversicht und freudigen Siegesmuthes könne Jesus nicht in Gethsemane schon wenige Stunden darauf in eine solche Todesangst, solches Zittern und Zagen gerathen seyn, wie dort erzählt werde. Entweder also die synopt. Erzählung oder das Joh. Gebet sey erdichtet. Jene möge den Seelenkampf Jesu etwas zu stark geschildert haben, aber im Allgemeinen habe sie den Charakter der Glaubwürdigkeit; der dreyfachen Bezeugung der synopt. Tradition gegenüber könne die isolirte Johanneische Composition mit ihren inneren Unwahrscheinlichkeiten nicht bestehen. Der Apostel Joh., nach der synopt. Tradition einer der drey auserwählten Zeugen im Garten Matth. 26, 37.,

ter eröffnet und ganz herausschüttet. Es sind aber solche Worte, die in unsern Ohren, so sie ohne Geist hören, lauten als lauter Kindertheidinge, die weder Kraft noch Saft haben, ja nicht werth seyen zu reden. Denn Vernunft und menschliche Weisheit hält nichts von dem, so man nicht mit prächtigen, hochtrabenden Worten vorgiebt, und aufmutzet, daß jedermann Augen und Ohren aufsperren muß. — So schlecht und einfältig es klinget, so tief, reich und weit ist es, daß Niemand ergründen kann. — Melanchthon bezeugt: digniorem, nec sanctiorem, nec fructuosiorem, nec magis patheticam vocem in coelo ac terra unquam auditam fuisse, quam hanc ipsius filii dei precationem. Von Spener wird in dessen Lebensbeschr. von Canstein S. 145 ff. erzählt, daß er den Abend vor seinem Abschiede das 17te Kap. St. Joh. sich drey Mahle nach einander habe vorlesen lassen, — dabey zu gedenken, daß er dieses Kapitel besonders sehr geliebet, niemahls aber darüber habe predigen wollen, mit Bezeugen, daß er es nicht verstünde und überstiege desselbigen rechter Verstand auch das Maaß des Glaubens, so der Herr den Seinigen in ihrer Wallfahrt pflege mitzutheilen. Vergl. außerdem Lampe, Bengel, Semler zu d. St. und Herder, Von Gottes Sohn u. s. w. S. 198. 199.

habe von jenem Seelenkampfe Jesu wissen, und den Widerspruch zwischen demselben und seiner Gebetscomposition bedenken und lösen müssen. Also sey das Gebet, wie so vieles andere oder am Ende alles im Evangelium, reine Erdichtung des Pseudojohannes, der entweder von der synopt. Erzählung nichts gewußt, oder absichtlich geschwiegen habe, damit sein erdichtetes Gebet von daher keinen Widerspruch bey den Lesern erfahren, und sein Christus als der sich immer gleiche starke Gottessohn in keinem Widerspruche mit sich selbst und ohne alle menschliche Schwäche erscheinen möge. Milder gestimmt könne man zugeben, daß das Gebet, wie die früheren Abschiedsreden, einzelne echte Aussprüche Christi enthalte, z. B. 17, 12., aber das Ganze erscheine als Product eines Mannes, der schon weit vorwärts im Erfolge stehe, und deßwegen die Gestalt Jesu in fernem, verklärenden Duft erblicke, und seiner Composition dadurch einen besonderen Zauber gegeben habe, daß er seine auf der Höhe einer fortgeschrittenen Entwicklung der Christlichen Gemeinde entsprungenen Gedanken von dem Gründer derselben schon vor ihrer eigentlichen Entstehung ausgesprochen seyn läßt [1]). Dieß ist das Resultat der negativen, zum Theil mürrisch eigensinnigen Kritik.

Die ruhige wissenschaftliche Betrachtung fordert, von vorn heraus zu bekennen, daß wir diesem Gebete so wenig, als den übrigen Reden Jesu bey Johannes, den Charakter der absoluten Authentie beyzulegen im Stande sind [2]). Die subjective Joh. Composition ist unverkennbar; ja mehr, als anderswo, tritt sie hier auch in ihrer Mangelhaftigkeit (vergl. z. B. zu V. 3.) unverhüllt hervor. Nach diesem Zugeständnisse behaupten wir aber desto entschiedener die relative Authentie des Gebets, d. h. die Wirklichkeit der

1) Vergl. Bretschn. Probab. p. 33 sqq. Strauß L. J. Bd. 2. §. 124. Weiße ev. Gesch. 2. 294.

2) S. Einl. Bd. 1. S. 241 ff.

Erhebung Christi zum Gebet am Schlusse der Abschiedsgespräche, und die Ursprünglichkeit der Grundgedanken. Die Grundgedanken aber sind die Bitte Jesu um seine und seines Werkes Verherrlichung, und die Fürbitte für die Jünger und die Gläubigen überhaupt, der Gedanke der Vollendung seines Werkes auf Erden, und der Krisis, welche dasselbe nach seinem Tode zu bestehen haben werde, endlich die wehmüthige Erinnerung an den Verräther. Der Augenblick des Scheidens, die nah bevorstehende Katastrophe drängte das gottinnige Gemüth zum lauten Gebet. Wenn sich nun darin der Inhalt der bisherigen Gespräche wiederspiegelt, und Christus, in betender Andacht Vergangenheit und Zukunft, Anfang und Ende, Ewiges und Zeitliches zusammen bedenkend, sein tiefstes persönliches Gottesbewußtseyn, seine absolute Gottinnigkeit kräftiger ausspricht als je, — wer kann das unnatürlich finden? Ich will nicht sagen, daß der Ausleger, um das Gebet zu verstehen, mitbeten müsse, aber das fordert die allgemeine hermeneutische Vernunft, sich in die Seele des betenden Christus zu versetzen. Die hermeneut. Kritik wird sich vergebens bemühen, überall im Einzelnen die authentische Gedankensubstanz von den Johanneischen Accidenzen zu unterscheiden, aber im Allgemeinen läßt sich jene recht wohl erkennen, und selbst mit dem synoptischen Bilde von Christus in Uebereinstimmung bringen [1]).

Indessen ist es kein krittlicher Eigensinn, sondern unbestreitbares Recht der Kritik, wenn man, so lange der Widerspruch zwischen diesem Gebete und der synoptischen Erzählung von dem Seelenkampfe Jesu in Gethsemane nicht gehoben ist, selbst zur relativen Authentie des Gebetes kein Zutrauen hat. Aber auch dieser Knoten ist nicht unauflösbar.

---

1) Vergl. Alex. Schweizer, das Evangel. d. Joh. S. 225 ff. über die Authentie d. Abschiedsreden überhaupt.

Man findet überhaupt unvereinbar, daß Jesus, nachdem er so gebetet, wie hier, wieder zittert und zagt, insbesondere aber, daß er so wenige Stunden nachher mit der Todesfurcht ringt.

Wir werden nicht irren, wenn wir diesen Widerspruch im Allgemeinen unter der Kategorie des Wechsels der Seelenstimmungen Christi begreifen. Dieser Wechsel gehörte zur wahren Menschlichkeit des Herrn, und stellt sich in der synoptischen, wie Johanneischen Darstellung faktisch dar; ja in der letzteren gerade am meisten. Von Kap. 6. an wechselt mit der freudigsten Erhebung die tiefste Wehmuth, anfangs in größeren Intervallen, je länger je mehr in kürzeren. Schon K. 12, 23 ff. tritt ein so schneller Wechsel hervor, daß, wer nicht die Einzigkeit der Verhältnisse und die zarte Lebendigkeit des Gemüthes Christi im Auge behält, kaum folgen kann. Konnte Johannes einen so momentanen Wechsel der Erhebung und Herabstimmung, wie K. 12, 23 ff. erzählt wird, sich faktisch denken, so war es für ihn auch kein Widerspruch, sich Christum nach diesem Gebete der höchsten Erhebung einige Stunden später, in der schauerlichen Nacht, als der Verräther nahete, und die Jünger schwach wurden, wieder im Kampfe zu denken, aber in einem siegreichen, Matth. 26, 42. Ist doch nach Joh. das Gebet Christi K. 17. selbst ein ringendes. Man hat also kein Recht, zu behaupten, Joh. habe von dem Seelenkampfe in Gethsemane entweder nichts gewußt oder geschwiegen. Die synoptische Tradition ist mit Joh. in fast gleichem Falle, indem sie den Widerspruch zwischen der vollen Resignation Christi Matth. 26, 42., womit der Kampf in Gethsemane endigt, und dem Angstrufe am Kreuze Matth. 27, 46. ohne Anstoß erzählt. Wer die Schwingungen des frommen Lebens im langen Todeskampfe beobachtet hat, kann weder bey Joh. noch bey den Synoptikern einen wahren Widerspruch finden.

Wenn die neuere Kritik hierin fortwährend ein unauf-

lösliches historisches Räthsel findet, welches nur durch die Annahme, daß das Gebet bey Joh. rein erdichtet sey, gelöst werde, so irrt sie. Dem Pseudojohannes konnte, da er die synoptische Tradition kennen mußte, die Erzählung von dem Kampfe in Gethsemane nicht unbekannt seyn. Wie nun? Ist er so stumpfsinnig, den Widerspruch nicht zu merken? Ein Stumpfsinn der Art vermag kein Evangelium wie dieses zu produciren. Absichtliches Verschweigen half bey der allgemeinen Verbreitung der synoptischen Traditionen nichts. Also ein Räthsel für das andere!

Wer das Evangelium für echt hält, muß entweder annehmen, daß der Verf., eben der Apostel, der gegenwärtig war, von der Agonie Christi im Garten wußte, aber, ohne irgend einen Widerspruch darin mit dem vorangehenden Gebet zu finden, nichts davon erzählt, weil er die synopt. Tradition im Allgemeinen als bekannt voraussetzt, und in seiner Composition kein Motiv findet, sie zu berühren, oder aber, wofern er den Widerspruch von Seiten der synopt. Erzählung für unauflösbar hält, diese als rein erdichtet verwerfen, oder sich zu der Hypothese von Goldhorn[1]) entschließen, wonach die Agonie nicht nach dem Gebet im Garten Statt gefunden, sondern mit dem früheren, von Joh. 12, 20 ff. erzählten Seelenkampfe ein und dasselbe sey. Allein die beyden Erzählungen haben zu wenig mit einander gemein, um ihrer Substanz nach identifizirt und auseinander abgeleitet werden zu können. Ist jener Widerspruch, wie gezeigt, nur scheinbar und psychologisch auflösbar, so bedarf es weder dieser noch irgend einer andern Hypothese.

---

1) S. Goldhorn's Abhandl. über das Schweigen des Joh. Evangel. über den Seelenkampf Jesu in Gethsem., in Tzschirner's Magazin für Christl. Prediger. Bd. 1. St. 2. S. 1 ff.

F. T. 1951.

XVIII. XIX.

Leiden und Sterben.

XVIII [1], 1 — 27.

Christi Gefangennehmung, Verhör vor dem Hohenpriester, Verleugnung Petri.

V. 1. Unmittelbar nach beendigtem Gebet, *ταῦτα εἰπών*, verläßt Jesus den Ort und die Stadt. — Damit wenigstens Kap. 17. im Freyen gesprochen sey, soll nach Einigen der Satz *ἐξῆλθε — εἰς ὃν εἰσῆλθεν* so aufgelöst werden *ἐξελθὼν — εἰσῆλθεν*. Aber durch *εἰς ὃν* vor *εἰσῆλθεν* wird dieß Nebenbegriff und *ἐξῆλθε* historischer Hauptbegriff.

Statt der recepta *τῶν κέδρων* (Bach der Cedern), welche von BCK und Orig. geschützt wird, lesen AS und Sangall. *τοῦ κεδρών*, D *τοῦ κέδρου*. Nur zwischen den beyden ersten Lesearten kann gewählt werden. Die erste aber scheint aus einem Mißverständnisse der zweyten hervorgegangen zu seyn, indem man das Indecl. *Κεδρών* für den Genit. Plur. von *κέδρος* nahm. Der Bach floß an der Ostseite der Stadt in dem tiefen Thale gleiches Namens zwischen der Stadt und dem Oehlberge. Aber weder standen hier Cedern, noch ist der Name קִדְרוֹן [2]) darauf zu beziehen, da er den schwarzen oder trüben Giesbach bezeichnet [3]). Die LXX übersetzen z. B. 2 Sam. 15, 23. 2 KK. 23, 6. u. a. richtig *χείμαρρος Κεδρών* [4]). Je nachdem man *κέδρων* oder *κεδρὼν* las, mißverstand man im ersten Falle den Genit. Plur. von *κέδρος*. Joseph. hat Archäol. 8, 1. 5. *χείμαρρος Κεδρῶνος*, 9, 7. 3. u. a. *φάραγξ τοῦ Κεδρῶνος*, aber, obwohl er den Namen nach der Analogie von *ὁ κεδρών, κεδρῶνος* (der Cedernhain)

1) Vergl. Gurlitt, Lectionum in N. T. specimen IV. Explicatio Cap. XVIII. Evang. Joannis. Hamb. 1805. 4.

2) Die Talmud. haben קִדְרוֹם für אֶרֶז aus dem Griech. gemacht, s. Buxt. Lex. talm. p. 1976.

3) Vergl. Reland. Palaest. p. 294 sqq.

4) 1 KK. 15, 13. *τοῦ* oder *τῶν Κίδρων*.

declinirt, so scheint er doch keinen Cedernbach darunter verstanden zu haben. *Τῶν κέδρων* scheint überall späteres Mißverständniß, und *τοῦ Κεδρών* auch im Joh. das ursprüngliche zu seyn. Der Garten oder die Meierey, wozu der Garten gehörte, wird von Matth. 26, 36. Mark. 14, 32. Gethsemane genannt [1]). War Jesus mit dem Eigenthümer bekannt, und dieser ihm günstig?

V. 2. 3. Zu *πολλάκις* V. 2. vergl. Luk. 21, 37. Ist unter der *σπεῖρα* V. 3. wenigstens ein Theil der auf der Burg Antonia stationirten Römischen Cohorte, oder die geistliche Miliz des Synedriums, die Tempelwache, zu verstehen? Die synoptische Erzählung Matth. 26, 47. Luk. 22, 52. begünstigt die letztere Meinung. Aber der Artikel vor *σπ.* u. *ὁ χιλίαρχος* V. 12. so wie die politischen Verhältnisse entscheiden für die erstere. Um auch im Falle eines Aufruhrs von Seiten des dem Herrn günstigen Volks den Gefangenen festhalten zu können, bedurfte man einer bedeutenden bewaffneten Macht, welche nur Pilatus geben konnte [2]). Die Art, wie dieser den Juden V. 29. entgegenkommt und die ganze Sache behandelt, deutet darauf hin, daß die Gefangennehmung Jesu nicht ohne sein Wissen und seine Erlaubniß geschehen war. Das Synedrium mochte Jesum als Volksaufrührer der römischen Obrigkeit verdächtig gemacht haben. Aber da sein Verbrechen eigentlich religiöser Art war, so nimmt Judas auch die Diener des Synedriums mit. Der Gefangene wird nicht sogleich zu Pilatus geführt, sondern erst zum Hohenpriester und vor das Synedrium.

Um Ostern war Vollmond [3]). Aber des Mondes Licht

1) S. über d. Lage des Gartens Robinson's Reise 1. 389 f.

2) Vergl. Heß in der Lebensgeschichte Jesu. Neueste Aufl. Bd. 3. S. 244.

3) Philo vita Mos. lib. 3. cap. 29. Mangey I. p. 169. sagt: *τῷ δὴ μηνὶ τούτῳ περὶ τεσσαρεσκαιδεκάτην ἡμέραν μέλλοντος τοῦ σεληνιακοῦ κύκλου γενέσθαι πληοφανοῦς ἄγεται τὰ διαβατήρια δημοφανὴς ἑορτή, τὸ — — πάσχα.*

ist ungewiß und trügerisch. Man wollte keinen falschen greifen. Auch konnte sich Jesus in einem Hause, oder in der Waldung des Gartens versteckt haben. Daher mit Fackeln und Laternen [1]).

V. 4. 5. Jesus wußte in seiner heiligen Weisheit alles, was über ihn kommen, nach Gottes Rathschluß ihm begegnen sollte, Matth. 26, 45. So ergiebt er sich, da die Schaar nahet (οὖν), ins Unvermeidliche. Er flieht nicht, verbirgt sich nicht. Gefaßt geht er dem andringenden Haufen entgegen und fragt: Wen suchet Ihr? u. s. w. So verhütet er Gewalt und bewirkt, daß seine Jünger nicht in Gefahr kommen, vergl. V. 8. 10. Statt ἐξελθ. εἶπ. hat Lachm. ἐξῆλθεν καὶ λέγει. Jenes liest A, dieß BCD und Orig. Das Moment des Herausgehens besonders hervorzuheben liegt im Zusammenhange der Stelle, also ist Lachm. Lesart auch aus inneren Gründen vorzuziehen. Es bleibt unklar, ob Jesus aus dem Garten, aus der Tiefe desselben (oder einem Gartenhause?) hervortrat. Gegen das erstere ist nicht V. 26. Das folgende kann in oder an dem Garten vorgefallen seyn. Vielleicht aber ist nur das Heraustreten aus dem Jüngerkreise gemeint. Wozu aber der Zusatz, es stand aber auch Judas (mit ihnen V. 5.)? Nach Meyer, um anzudeuten, daß, weil Judas dabey stand, den Leuten über die Richtigkeit des ἐγώ εἰμι kein Zweifel entstehen konnte. Aber warum läßt Johannes die Bemerkung in dieser Beziehung so ganz unbenutzt? Sollte der Zusatz nicht zu dem gemüthlichen Tone der Erzählung, oder, wenn man will, zu der von Joh. beson-

---

1) Φανοὶ und λαμπάδες gehörten nach Dionysius von Halik. B. IX. zu den Soldatenutensilien bey nächtlichen Märschen und Angriffen. Sache und Gebrauch der Wörter waren nicht zu allen Zeiten dieselben, vergl. Athenäus XV, 18. und Lobeck Phryn. p. 61. Am richtigsten ist wohl, in unserer Stelle die φανοὶ für Fackeln (Leuchten), die λαμπάδες für Laternen zu halten, deren Licht durch Oehl genährt wurde. S. Lampe u. Wetstein zu d. St.

ders ausgeführten Charakteristik des Verräthers gehören? Judas hatte nicht bloß verrätherisch die Schaar hingeführt, sondern stand frech genug dabey, als Jesus ihr entgegen kam. So steht der Jünger dem Herrn gegenüber unter der Schaar der Feinde!

V. 6. Das Zurückweichen der Schaar und ihr zur Erde Fallen wurde sonst allgemein für ein Allmachtswunder des Herrn gehalten [1]). Jetzt sind auch die Aengstlichsten der natürlichen Ansicht nicht abgeneigt. Unter dem Haufen, besonders den ὑπηρέταις, waren gewiß auch solche, die den Herrn öfter gesehen und gehört hatten, und vielleicht von seinen Wundern und Reden irgendwie ergriffen gewesen waren, vergl. 7, 46. Sie wußten, daß im Volke Viele Jesum für einen Propheten, ja für den Messias hielten. Den sollten sie nun greifen, in der Nacht! Gegenwehr oder feiges Fliehen und Verstecken würde die Leute vielleicht muthig, eifrig gemacht haben. Der unerwartete Muth aber, die erhabene Ruhe, womit der Herr ihnen entgegentritt, fragt und antwortet, bringt sie außer Fassung, daß sie voll Ehrfurcht zurückweichen und zu Boden fallen, vielleicht zuerst einige, dann der ganze Haufen. — Darunter können auch die Röm. Soldaten gewesen seyn. In solchen Tumulten flieht alles mit, einer reißt den andern nach sich. Oder standen die Römer vom Jüdischen Haufen getrennt? Vor dem Muth und der hohen Majestät der Unschuld hat man oft auch die roheste Wuth wie entwaffnet und bestürzt zurückweichen sehen [2]).

V. 7. 8. Die Erschrockenen raffen sich bey der Frage

---

1) Noch Wolf und Lampe vertheidigen hier die Wunderansicht gegen Oeder, der so viel ich weiß in den Misc. Lips. Tom. IX. p. 107 sqq. zuerst die wundersüchtige Auslegung der Stelle bekämpfte, s. Oederi comment. de latronibus sine miraculo procumbentibus, in Oederi observatt. sacr. syntagm. p. 503-520. Neuerdings wollen Meyer, Strauß u. a. wieder die mirakulöse Ansicht als die wahre Meinung des Joh. geltend machen.

2) Vgl. Valer. Max. VIII, 9. 2. (von M. Antonius) Vellej. Pat. II, 19. 3. (von Marius).

Christi wieder auf. Ihr Weichen und Fallen war nur augenblicklich. Jesus fürchtet für die Jünger, daß ihr Glaube nicht bestehet, wenn sie auch ergriffen werden, s. 16, 32. Daher ἄφετε τούτους ὑπάγειν.

V. 9. Schon in der äußeren Bewahrung V. 8. findet Joh. eine Erfüllung von 17, 12. — Ein unglückliches ἵνα πληρ., sagt A. Schweizer [1]), neben so geistvollen ἵνα πληρ. 13, 18. 18, 32. In grellem Widerspruche mit dem sinnigen idealen Tone des Ev. verrathe sich diese Mischung des Leiblichen und Geistlichen von selbst als eine Einschaltung von späterer Hand. — Aber es ist sinnreich und überlegt genug, wenn der Evangelist, bedenkend, wie Petrus kaum bedrängt verleugnete, in jener äußeren Befreyung die Ersparung einer Versuchung findet, der kein Jünger damahls gewachsen war.

Die synopt. Erzählung weicht hier besonders darin ab, daß Judas der Rotte das verabredete Zeichen des Kusses giebt, Matth. 26, 47–50. Nachdem sich Jesus zu erkennen gegeben, war das schändliche Verrätherzeichen unnütz. Also muß, wenn beyde Erzählungen harmonisch seyn sollen, die Verabredung und das Zeichen des Kusses dem vorangegangen seyn, was Joh. erzählt. Man könnte sich denken, Judas sey erst vorangegangen, um das Zeichen von fern zu geben, dann, nach dem gegebenen Kusse zur Schaar am Eingang des Gartens zurückgetreten [2]). Aber in der That läßt sich auch bey dieser Combination von dem Hergange keine deutliche Anschauung gewinnen, noch weniger von der Composition des Joh. Wußte dieser von dem Judaskusse, warum erzählt er nichts davon? Wollte er den Verräther schonen? Aber Jedermann wußte aus der Tradition, daß der Schändliche bey der Gefangennehmung selbst mehr als stumm dagestanden. So wußte Joh.

1) Am a. O. S. 63.
2) S. Heß a. a. O. S. 245. und Kuinöl zu d. St. Die neueren Verhandlungen s. Strauß a. a. O. 2. S. 500 ff.

nichts von der schändlichen Verabredung und dem Zeichen, und beydes gehört der ausschmückenden Sage an? Mir wäre es lieb, wenn es so wäre. Aber die dreyfache Schnur der synopt. Tradition ist mir zu stark. Zur sicheren Entscheidung gegen die eine oder andere Relation fehlen die Data eben so sehr, wie zur befriedigenden Ausgleichung. Daß, wie Strauß meint, Joh. deßhalb dem Verräther das Geschäft der persönlichen Bezeichnung Christi sollte abgenommen haben, um Jesum nicht als Ueberlieferten, sondern als einen frey sich Ueberliefernden zu verherrlichen, ist eine grundlose Vermuthung. Auch nach Joh. ist Christus der Verrathene, Ergriffene, Gebundene, und nach der synopt. Erzählung geschieht die Gefangennehmung ohne alle Schwierigkeit von Seiten Jesu.

V. 10. 11. vergl. Matth. 26, 50–53. Mark. 14, 47. Luk. 22, 49–51. Nur Johannes nennt Petrus und den Knecht des Hohenpriesters. Die kurze Zurechtweisung des Petrus V. 11. hat den Charakter der Ursprünglichkeit mehr, als die ausführliche Rede Matth. 26, 52 f. Den Leidenskelch (τὸ ποτήριον vergl. Matth. 20, 22. 26, 39.), den mir mein Vater gegeben hat, ihn zu trinken, soll ich nicht trinken, ungehorsam seyn dem göttlichen Rathschlusse? — Der Kelch war schon in seiner Hand, das Leiden hatte schon angefangen, daher δέδωκε. Das sittlich unvermeidliche Uebel ist für den Frommen allezeit Gottes Fügung. Auffallend ist, daß dem Petrus wegen der Gewaltthat von den Knechten nichts geschah. Aber vielleicht schützte die Nacht und der Tumult vor der Rache des Beleidigten [1]). Statt τὸ ὠτίον, was AD liest, hat BL vielleicht auch C ὠτάριον. Dieß hat auch Mark. 14, 47. bey Lachm. Schulz zieht es auch hier vor, weil Joh. diese Formen liebe, ὀψάριον, παιδάριον, ὀνάριον, πλοιάριον. Da AD und BC ein-

1) Die verschiedene Beurtheilung der That des Petrus s. bey Lampe zu d. St.

ander gegenüberstehen, wage ich nicht zu entscheiden. Σου nach μάχαιραν tilgt schon Griesb. nach den besten Handschriften.

V. 12. Die ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων werden der σπεῖρα und dem χιλίαρχος (vergl. AG. 21, 31—33. 37. 22, 24. 26—29. 23, 10. 15. u. a.) so gegenübergestellt, daß man sieht, die σπεῖρα war ein Römisches Soldatenkommando.

V. 13. Annas, oder Ananus, der Schwiegervater des regierenden Hohenpriesters Kaiphas, war einst selbst mehrere Jahre lang Hoherpriester gewesen [1]), und galt auch nach seiner Absetzung wie es scheint fortwährend viel, vergl. AG. 4, 6. Möglich, daß man Jesum darum erst zu diesem führte, weil derselbe dem Thore zunächst wohnte. Die Gefangennehmung war unerwartet schnell und glücklich vor sich gegangen. So wollte man vielleicht von Annas weitere Befehle holen. Oder sollte er den Gefangenen so lange aufhalten, bis der hohe Rath im Hause des Kaiphas versammelt war? Das Verhältniß ist dunkel; die Synoptiker schweigen hierüber gänzlich.

V. 14. Die Charakteristik des Kaiphas nach 11, 50. soll andeuten, daß von einem solchen Manne eben keine Gerechtigkeit zu erwarten war. — Statt ἀπολέσθαι (Cod. A) liest Lachm. mit BC [2]) (D) L, mehreren Minuskeln und mehreren Uebersetzungen und VV. ἀποθανεῖν.

V. 15. 16. Ὁ ἄλλος oder ἄλλος μαθητής? Jenes liest BC dieses AD. Hier zum ersten Mahle eingeführt, wird dieser Andere am natürlichsten bloß ἄλλος μαθ. genannt, nachdem er näher bezeichnet worden ist, ἐκεῖνος, — und ὁ ἄλλος s. 20, 2. 3. 4. Für einen namenlosen Andern (Gurlitt) ist hier zu viel Charakteristik. Nach Vergleichung von 20, 2–4. kann man nur an den bekannten

1) Joseph. Archäol. 18, 2. 1.
2) Nach Tischendorf.

Lieblingsjünger denken. Dagegen ist nicht, daß nach Matth. 26, 56. und Mark. 14, 50. die Jünger alle geflohen seyen. Das wäre auch gegen Petrus. Im Augenblick flohen alle Jünger. Petrus aber und Johannes, der sich auch am Kreuze wieder einfindet, wagten nachher dem Zuge von fern nachzugehen. Der andere Jünger war dem Hohenpriester bekannt. Man weiß nicht wie. Aber dieser Bekanntschaft verdankte er den freyen Zutritt in die Aula des Hohenpriesters. Hier, in dem Vorhofe [1]) (προαύλιον, πρόθυρον) hielt sich die Dienerschaft auf. Die Hebräer hatten auch Thürhüterinnen, vergl. 2 Sam. 4, 6. (nach d. LXX [2]) und Josephus Archäol. 7, 2. 1.) vielleicht auch AG. 12, 13. Der andere Jünger bewirkt, daß auch Petrus, der scheu an der Thür stand, eingelassen wurde.

V. 17. 18. Den Furchtsamen erschreckt selbst die Frage der Neugier. Aus Furcht spricht Petrus: Nein! Dieß war die erste Verleugnung. Damit denkt er sich freygesprochen zu haben, und stellt sich unter den Haufen der Diener des Hohenpriesters und des Synedriums an das Kohlenfeuer, als gehörte er zu ihnen. Wollte er damit sein Nein bestätigen?

V. 19–21. Joh. unterbricht die Reihe der Verleugnungen durch die Erzählung von dem Verhöre. Der Hohepriester fragt V. 19. nach den Jüngern und der Lehre. Aus der Art und Menge der Jünger wollte man, scheint es, weiter schließen auf die Absicht Jesu, vielleicht auch die bedeutenderen zur Verantwortung ziehen, vergl. 9, 22. Weder Jünger noch Lehre konnten dem Hohenpriester im Allgemeinen unbekannt seyn. Aber Jesus sollte gerichtlich selbst bekennen. Den böswilligen Hohenpriester jetzt von der Wahrheit überzeugen zu wollen, wäre vergeblich gewesen. Auch war an ein ruhiges Verhör und Verantworten

1) Vergl. über die Vorhöfe in den größeren Häusern Winer's Realwörterb. Bd. 1. S. 549.
2) S. Thenius, die Bücher Samuel. p. 143.

nicht zu denken. Auf die unbestimmt gestellte Frage, welche vorauszusetzen schien, als hätte Jesus sein Werk heimlich betrieben, war die abweisende Berufung auf die Oeffentlichkeit eben so würdig, als gerecht. Jesus beruft sich auf das Zeugniß aller, die ihn gehört, auf die ganze Jüdische Welt, vor der er offen überall gepredigt hatte. — Ὁ κόσμ. V. 20. wie 12, 19., vergl. πάντες οἱ Ἰουδ. In dem ἴδε οὗτοι οἴδασιν — liegt, daß die Lehre Jesu einfach und populär war und Jedermann wissen konnte, was er wollte. — Schon Griesb. hat τῇ vor συναγωγῇ V. 20. gestrichen. Zu den von ihm angeführten Auctoritäten fügt Schulz X und Y. Eben so hat der Sangall., und nach Tischendorf auch C bloß ἐν συναγωγῇ. Aber B schützt den Artikel. Wer eben nur an die Synagoge von Jerusalem dachte, schrieb den Artikel. Es gab wohl in Jerusalem mehrere Synagogen. Aber die Hauptsache ist, daß Jesus, indem er πάντοτε sagt, an die Synagogen außer Jerusalem dachte. In Jerusalem lehrte er wohl meist nur im Tempel, auch nach Joh., außer Jerusalem in den Synagogen. — Statt der recepta πάντοθεν haben Griesb. und Lachm. nach ABCL, mehreren Minuskeln, der It. u. Vlg. πάντες aufgenommen. Durch πάντοθεν wollte man wohl die Hyperbel πάντες mildern. Statt des ersten ἐλάλησα liest Lachm. nach ABCL λελάληκα. Ganz schicklich wird nach dieser Lesart das öffentliche Lehren überhaupt als abgeschlossen vorangestellt; dann folgt in Aoristen die historische Darstellung desselben. Auch liest Lachm. V. 21. ἐρωτᾷς und ἐρώτησον nach BCL. K. 18, 7. hat Joh. ἐπηρώτησε. Dachte man, das Compositum habe einen zu gerichtlichen Ton, und setzte deßhalb das einfache Verbum, oder nahm man aus jener Stelle die recepta?

V. 22. 23. Das Verhör wird durch die Gewaltthätigkeit eines Dieners des Synedriums, dem die Antwort Jesu nicht ehrerbietig genug schien, unterbrochen. Während das Synedrium über die Mißhandlung schweigt, deckt

Jesus dem Diener das Ungesetzliche derselben durch eine Disjunction auf. War die Antwort unrecht, so war das Unrechte nachzuweisen, μαρτύρησον, aber die Strafe dem Gericht zu überlassen; im andern Falle weder Tadel noch Strafe erlaubt.

V. 24. Ist dieser Vers echt, an seiner ursprünglichen Stelle, und ἀπέστειλε der Aorist der chronologischen Aufeinanderfolge, so weicht Joh. hier von der synoptischen Erzählung Matth. 26, 57 ff. Mark. 14, 53 ff. Luk. 22, 54 ff. bedeutend ab. Statt des synoptischen Hauptverhörs vor Kaiphas erzählt er dann nur ein früheres Verhör vor Annas, V. 18–23., und, während nach der synopt. Relation alle drey Verleugnungen des Petrus im Pallast des Kaiphas vorgehen, verlegt er wenigstens die erste V. 14–18. in die Aula des Annas. Wir bleiben einstweilen bey diesen Hauptverschiedenheiten stehen.

Unter jener Voraussetzung ist nur zweyerley möglich: Entweder wir haben von denselben Thatsachen zwey einander aufhebende Erzählungsweisen, oder bey wesentlich gleicher Glaubwürdigkeit der Relationen verschiedene, aber zu einander gehörige Thatsachen. Im ersten Falle entsteht die Frage, welche von den beyden Relationen den Anspruch der ausschließlichen oder größeren Wahrheit habe; im andern Falle aber die Aufgabe, die verschiedenen Momente der Begebenheit pragmatisch zu verknüpfen [1]).

Weiße und Schweizer, indem sie gleicherweise den ersten Fall annehmen, geben doch ganz entgegengesetzte Antworten. Weiße verwirft die Joh. Relation unbedingt; das Verhör vor Annas könne aus Veranlassung der V. 15. auch willkührlich vorausgesetzten Bekanntschaft des Apostels mit Annas erdichtet, die Mißhandlung Christi V. 22. 23. aber der Erzählung AG. 23, 2. nachgebildet seyn; jeden-

1) S. die neuere Debatte über dieses Problem bey Strauß L. J. 2. §. 126.

falls seyen die Antworten Jesu V. 20. 21. und V. 23. so ungehörig und so wenig geistreich, daß man der synoptischen Relation durchaus den Vorzug geben müsse [1]). Schweizer dagegen findet die synoptische Erzählung gegen die Joh. sehr im Nachtheil. Weil jene von Annas nichts gewußt, habe sie alle hohepriesterliche Thätigkeit im Processe allein auf Kaiphas übertragen, und eben so alle Verleugnungen Petri in das Haus des Kaiphas verlegt, ohne zu bedenken, daß Petrus schwerlich in dieses Haus gegangen seyn werde, da er den Knecht des Kaiphas verwundet hatte. Richtiger erzähle Johannes, daß alles, auch die zweyte und dritte Verleugnung, im Hause des Annas vorgefallen sey, denn V. 24 und 25 ff. sey das historische Verhältniß dieses, daß, nachdem Jesus zu Kaiphas abgeführt worden, Petrus noch in der Aula des Annas geblieben sey [2]).

Die Kritik mag, um nichts unversucht zu lassen, den Gegensatz einmahl so weit spannen. Aber wenigstens die Weißesche Hypothese findet schon in ihrer Ueberspannung ihre Widerlegung. Gegen Schweizer aber ist zu bemerken, daß, wenn V. 24. fortschreitende Erzählung der Ortsveränderung ist, dann auch V. 25–27. sich der Ort verändert hat; daß der Schein des Gegentheils V. 25. ganz wo anders hin fällt, als in den Widerspruch zwischen der Joh. und synoptischen Relation; endlich, daß Petrus damahls schwerlich wußte, daß der von ihm Verwundete des Kaiphas Knecht Malchus war.

Ueberhaupt aber muß erst jeder denkbare Versuch der Ausgleichung auf unzweifelhaftes Mißlingen geführt haben, ehe man zu dem verzweifelten Mittel greift, die eine Relation gegen die andere schlechthin zu verwerfen.

Diejenigen, welche die Glaubwürdigkeit der beyden Relationen wesentlich gleich setzen, an aller exegetischen oder

1) Weiße ev. Gesch. 2. 296 f. und 1. 453 f.

2) Am a. O. S. 174 ff.

diplomatisch kritischen Ausgleichung von der einen oder andern Seite verzweifeln, versuchen ihr Heil in der pragmatischen Verknüpfung der verschiedenen Momente der Erzählung auf folgende Weise:

Jesus, sagen sie, sey wirklich erst zu Annas, dann zu Kaiphas geführt, und von jenem privatim, präparatorisch, von diesem aber in öffentlicher Versammlung des Synedriums und decisiv verhört worden. So ergänze Joh. die synopt. Erzählung [1]). Auch die von ihm erzählten Verleugnungen des Petrus seyen nicht mit den synoptischen identisch, sondern eben andere, so daß der Jünger nicht wirklich nur drey, sondern an acht Mahl erst bey Annas dann bey Kaiphas den Herrn verleugnet habe [2]).

Die ältere Harmonistik konnte das zwiefache Verhör gestatten, aber die mehr als dreyfache Verleugnung schien ihr der Weissagung des Herrn Joh. 13, 38. Matth. 26, 34. u. a. zu sehr zu widersprechen, um annehmbar zu seyn. Euthymius [3]) meint daher, den Widerspruch in diesem Puncte durch die einfache Vermuthung heben zu können, daß Annas und Kaiphas in demselben Pallaste gewohnt haben möchten, nur in verschiedenen Abtheilungen des großen Raumes. Indessen, wenn nicht einmahl Joh. dieser Vermuthung günstig ist, wie will man sie halten? Joh. aber giebt V. 24. deutlich zu erkennen, daß die beyden Hohenpriester in verschiedenen Theilen der Stadt wohnten. Im Falle des Zusammenwohnens hatten sie doch gewiß nicht jeder einen besonderen Verhörsaal. Auch das Verhör vor Annas forderte einen größeren Raum s. V. 21. Wie konnte also Joh. sagen, Annas habe Jesum gebunden zu Kaiphas geschickt?

---

1) S. Heß Leben Jesu Bd. 3. S. 352 ff. Paulus Comment. 3. S. 643 ff. Handbuch 3, 2. S. 577 ff. Olshausen bibl. Comment. 2. S. 477 ff. u. a.

2) S. Paulus Handb. 3, 2. S. 579 ff.

3) Zu Matth. 26, 57. 58.

Ist das Joh. Verhör wirklich von dem synoptischen verschieden, so muß es auch Johannes als verschieden gedacht haben. Allein auch nach ihm hält der Hoheprieſter das Verhör V. 19. Hoherprieſter aber wird von V. 13. an immer nur Kaiphas genannt, nie Annas. Ferner, war Annas V. 19 ff. der Inquisitor, wozu V. 14. die Charakteristik des Kaiphas? Diese setzt voraus, daß Joh. V. 15 ff. nicht von Annas, sondern von Kaiphas erzählen will, wie er sich gegen Jesum betragen habe. Demnach ist nach Joh. eigener Darstellung von V. 14. an alles vor Kaiphas und im Hause desselben vorgefallen, also das Joh. Verhör mit dem synoptischen identisch. Auch die Verleugnungen des Petrus haben nach Joh. den Ort nicht verändert, da V. 25. auf dieselbe Localität von V. 18. zurückweist. Rechnet man untergeordnete Differenzen der synoptischen Sagenbildung ab, so sind auch der Inhalt und die Art des Verhörs in beiden Relationen wesentlich dieselben. Das Joh. Verhör hat V. 19. ganz gerichtliche Form, und die Antwort Jesu V. 20. 21. ist von der bey Lukas 22, 67 ff. nicht wesentlich verschieden. Von der Aufstellung falscher Zeugen bey Matthäus und Markus weiß auch Lukas nichts. Es wird damit wohl seine Richtigkeit haben. Aber das Verhör kann damit nicht angefangen seyn. Traten die Zeugen auf, nachdem Jesus V. 21. auf seine Zuhörer provocirt hatte, so hat alles seinen natürlichen Gang, und die beyden Relationen fügen sich ineinander zu gegenseitiger Ergänzung, indem Joh. den Anfang des Verhörs erzählt, die Synoptiker den Fortgang und Schluß. Auch was die Mißhandlung vor Gericht betrifft, so läßt sich recht gut denken, daß Joh. den noch etwas anständigen Anfang, die synopt. Evv. Matth. und Mark. den tumultuarischen Schluß derselben erzählen. Aber, indem wir so die Ausgleichung beyder Relationen fortbilden, scheinen wir zwey innere Widersprüche der Johanneischen ganz unbeachtet zu lassen, erstlich daß Joh. V. 28 ff. thut, als wäre

V. 19-23. das Todesurtheil über Jesus gefällt worden, während er doch dort kein Wort davon erzählt, zweytens, daß V. 24., — ist dieser Vers nicht entweder unecht, oder am unrechten Orte, oder endlich anders auszulegen, — schlechthin verbietet, sich V. 14-23. vor Kaiphas und im Hause desselben vorgegangen zu denken.

Der erste Widerspruch löst sich, wenn wir annehmen dürfen, daß Joh. vornehmlich in der Leidensgeschichte die allgemeine Tradition der synopt. Evv. als bekannt voraussetzt, und nur chrestomatisch erzählt.

Was aber V. 24. betrifft, so kann dieser Vers nach seiner gewöhnlichen Auslegung vor Johannes selbst nicht bestehen. Aber äußerlich hinreichend beglaubigt, wird er durch πρῶτον V. 13. seinem allgemeinen Sinne nach gleichsam innerlich gefordert. Joh. muß bey V. 13. daran gedacht haben, daß Jesus nachher von Annas zu Kaiphas geführt wurde. Aber ob nöthig war, dieß noch ausdrücklich zu bemerken, wenn es V. 14-23. schon vorausgesetzt war? Tholuck hält den Vers für ein Glossem. Orig. sagt tom. 32, 19., in einer Art von Summarium von 18, 12 ff., οἵτινες δήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτον, μετὰ δὲ τοῦτο τῷ Πιλάτῳ πορευθεὶς u. s. w. Hat er also V. 24. nicht gelesen? Aber es wäre zu kühn, deßhalb den Vers zu verwerfen, zu dem sich sonst alle Auctoritäten bekennen.

Stände der Vers etwa hinter V. 13., so hätte alle Noth ein Ende. Aber nur Cod. 225. hat ihn dort, hinter πρῶτον, Syr. p. in m. hinter ἐκείνου. Cyrill liest ihn zuerst nach V. 14., in dieser Form: ἀπέστειλαν δὲ αὐτὸν δεδεμ. πρ. Κ. τ. ἀρχ., jedoch so, daß er darnach V. 14. wiederholt, (ein offenbarer Schreibfehler im Text des Commentars, denn Cyrill legt den Satz vor V. 14. aus), dann aber von Neuem V. 24. in dieser Form: ἀπέστειλεν οὖν αὐτ. δεδ. ὁ Ἄννας —, wobey er bemerkt, Joh. halte sich im Laufe der Rede gleichsam selbst auf und wie-

derhole den Satz, um die Verleugnung des Petrus besser anknüpfen zu können. Syr. Hier. läßt V. 13. ἦν γὰρ πενθ. τ. Κ. aus u. fügt V. 24. auf dem Rande hinzu. So gering diese Auctoritäten sind, so willigt doch Erasmus in die Versetzung des Verses hinter ἐκείνου V. 13., Beza in die Cyrillische Verdoppelung desselben, und Rinck [1]) meint, derselbe sey V. 13. nach Καϊάφα wegen der Gleichendung ausgelassen, und V. 13. so zu lesen: ἀπέστ. δὲ — πρ. Καϊάφαν, ὃς ἦν κ. τ. λ. Allein so wünschenswerth diese Lesart wäre, das Uebergewicht der Zeugen für die Stellung nach V. 23. widerspricht dem billigen Wunsche, um so mehr, da nicht zu begreifen ist, wie der Vers seine ursprüngliche, natürliche Stellung verloren haben soll.

Es bleibt also nichts übrig, als auf Calvins [2]) Vorschlag einzugehen, und V. 24. als Nachtrag, und somit ἀπέστ. statt des Plusquamperf. zu nehmen, was von Seiten der Grammatik [3]) nicht die mindeste Schwierigkeit hat. Nur stört hierbey οὖν, wenn es echt ist, bey Joh. in der Regel die Partikel der chronol. Aufeinanderfolge in der Erzählung. Allein während nur BC Ver. Verc. es schützen, lassen ADEKS 36. 40. u. a. es weg, mehrere Handschriften der sogenannten It. und die Vlg. haben et, und 13. 69. u. a. Syr. Goth. lesen δέ. Bey diesem Schwanken der Lesart kann οὖν so gut eingeschoben seyn, wie δὲ und et. Ist es echt, so steht es, wie 19, 5. in einer ähnlichen parenth. Nachholung, ἐξῆλ. οὖν ὁ Ἰησ., dasjenige reassumirend, was V. 14 – 23. die Voraussetzung war. Freylich gebraucht Joh. in den Parentheſen in der Regel δέ, vergl. 6, 23. u. a., oder γάρ, vergl. 7, 5. Aber 6, 59. findet sich eine Nachholung ohne alle Partikelverbindung, was auch hier der Fall seyn kann.

---

1) Lucubr. crit. p. 350.
2) Vergl. Lampe zu d. St.
3) S. Winer's Grammat. §. 41. 5.

Sonach bleiben nur noch folgende zwey Fragen übrig: Erstlich, warum erwähnt Joh. V. 13. des Annas, wenn dieser bey dem Proceß V. 14 ff. gar nicht thätig war? Wir fragen zunächst dagegen, warum erwähnt und charakterisirt er V. 14. den Kaiphas, wenn nicht dieser, sondern Annas den Proceß leitete? Beyde Männer waren gegenwärtig und thätig, aber Kaiphas als der regierende Hoheprieſter ſteht, wiewohl unter dem Einfluſſe des Annas, voran. So erwähnt Joh. beyde, erzählt aber von Kaiphas mehr. Zweytens, warum wird V. 24., ſo lange verſchoben, nicht hinter V. 27. geſtellt? Hier hätte er doch eine erklärende Beziehung zu V. 28., während er V. 24., ohne erkennbare Beziehung, die Erzählung nur verwirrend unterbricht. Grotius und Bengel bemerken, der hiſtoriſche Nachdruck liege nicht auf ἀπέστ., ſondern auf δεδεμένον. Jener meinte, wie vielleicht auch Cyrill, dieß werde hervorgehoben, um die folgende Verleugnung V. 25. noch mehr zu motiviren, da Petrus, als er Jeſum auf Annas Befehl gebunden zum Kaiphas führen ſah, alle Hoffnung auf ein billiges Erkenntniß verlor. Bengel, dem Meyer beyſtimmt, giebt dem Verſe eine Beziehung auf V. 22. und 23., als würde die Kühnheit des Dieners dadurch erklärlicher, daß derſelbe Jeſum gebunden ſah. Die eine, wie die andere Beziehung iſt zu verſteckt. Aber im Allgemeinen haben diejenigen Recht, welche dem Verſe eine erklärende Beziehung auf das Vorhergehende geben. Das wahre Verhältniß iſt dieſes: Nachdem Joh. das gerichtliche Verhör kurz erwähnt hat, hält er, damit diejenigen, welche die allgemeine Tradition kannten, ihn nicht mißverſtanden, für nothwendig, nachträglich zu bemerken, daß V. 19–23. vor Kaiphas vorgefallen ſey.

V. 25–27. Nach Joh. fällt zwiſchen die erſte und zweyte Verleugnung das Verhör vor dem Hohenprieſter. Matth. 26, 69 ff. und Mark. 14, 66 ff. laſſen die drey Verleugnungen unter geringer Ortsveränderung faſt unmit-

telbar hintereinander folgen, und verbinden sie nur durch πάλιν und μετὰ μικρόν. Lukas, etwas genauer, und dem Joh. näher stehend, läßt die zweyte zwar auf die erste μετὰ βραχὺ folgen, die dritte aber etwa nach einer Stunde, διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς. Aber dieser größere Zwischenraum würde bey Joh. mehr zwischen der ersten und zweyten Verleugnung zu denken seyn. Denn die zweyte und dritte folgen hier unmittelbar auf=, ja vielleicht auch auseinander. Zuerst fragen die Leute, εἶπον, mehrere aus dem Haufen der sich wärmenden Dienerschaft: Du bist doch nicht auch einer von den Jüngern? Wie dann Petrus leugnet, giebt einer der Knechte, der Verwandte des Malchus, der ihn im Garten gesehen, das entscheidende Zeugniß. Und so leugnet der immer Furchtsamere und im Leugnen Dreistere zum dritten Mahle. Diese dritte Joh. Verleugnung hat mit der dritten des Lukas V. 59. die meiste Aehnlichkeit. Die vier Relationen weichen in Nebenpunkten alle von einander ab, am meisten bey der zweyten und dritten Verleugnung. Die Freyheit oder Mannigfaltigkeit besonders der synoptischen Sage ist unverkennbar. Um so weniger darf man mit Dr. Paulus aus den verschiedenen Erzählungen acht verschiedene Leugnungen machen [1]).

XVIII, 28. — XIX, 16.

Jesus vor Pilatus.

So kurz Johannes das Verhör vor dem Hohenpriester erzählt hat, so ausführlich ist er hier. Will er nur, was er selbst sah und hörte, oder genau wußte, erzählen?

V. 28. Es war in der Frühe, als man Jesum vor Pilatus brachte. Πρωΐ ist allein beglaubigt, und von Griesb. und Lachm. aufgenommen, statt πρωΐα. Die Juden schicken Jesum mit den Soldaten in das Prätorium, zur Anzeige, daß sie da sind. Sie selbst aber gingen nicht

1) S. Strauß a. a. O. §. 127.

hinein in das unreine heidnische Haus, vgl. Deut, 16, 4., auf daß sie nicht unrein und so verhindert würden, das Pascha zu essen.

Ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα. Wie so? Ist nicht nach der synopt. Erzählung das Paschaessen schon vorüber?

Nach Matth. 26, 17 ff. Mark. 14, 12 ff. Luk. 22, 7 ff. hat Jesus Abends zuvor, am gesetzlichen Tage, den 15. Nisan, d. h. den 14. Nisan Abends, mit den Juden das Paschamahl in Gesellschaft der Jünger gefeyert. Jetzt steht er Morgens, am 15. Nisan, vor Pilatus, wird noch an diesem Tage gekreuzigt, ruhet an dem darauf folgenden Sabbath im Grabe, und ersteht am ersten Wochentage in der Frühdämmerung. Ganz anders nach Johannes. Die Identität des letzten Mahles, Joh. K. 13, 1 ff., mit dem letzten Mahle bey den drey ersten Evangelien ist unleugbar [1]). Aber während hier alles auf das gesetzliche Jüdische Paschamahl hindeutet, läßt sich bey Joh. nichts entdecken, woraus mit Bestimmtheit geschlossen werden könnte, daß er unter dem *δεῖπνον* das Jüdische Paschamahl verstanden habe. Schon der Ausdruck *δείπνου γενομένου* 13, 2. ist zu unbestimmt dafür, und obwohl das Mahl nach 13, 1. in der nächsten Nähe des Paschafestes gehalten seyn muß, so ist doch die Zeitbestimmung *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* so relativ, daß Johannes damit zwar nicht ausdrücklich ein vor dem Paschamahl gehaltenes, aber doch auch kein gesetzliches Paschamahl bezeichnen kann. Ja das Fußwaschen, wodurch das Mahl unterbrochen wird, weicht von dem abgeschlossenen Pascharitual so sehr ab, daß man für dasselbe im Paschamahle keinen rechten Platz weiß.

Die Differenz erreicht aber ihren Gipfel in unserer Stelle. Wenn hier *φαγεῖν τὸ πάσχα*, wie sonst überall,

---

1) Nur wenige behaupten das Gegentheil, s. Bynaeus de morte J. Chr. 1. p. 386 sqq. Lightf. Hor. zu Matth. 26, 4.

vergl. Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 8. 11. 15., (vergl. Exod. 12, 43. πᾶς ἀλλογενὴς οὐκ ἔδεται ἀπ' αὐτοῦ, nemlich τοῦ πάσχα, 44. φάγεται ἀπ' αὐτοῦ 2 Chron. 30, 18. ἔφαγον τὸ φασέκ) — das Paschalamm essen im gewöhnlichen, gesetzlichen Sinne bedeutet, so folgt, daß, als die Juden den gefangenen Jesus vor Pilatus führten, die Paschamahlzeit an dem Tage noch bevorstand. Dann ist auch das δεῖπνον 13, 1 ff. nicht die gesetzliche Paschamahlzeit gewesen, und statt am 15. Nisan Morgens, wie bey den synoptischen Evangelien, stehen wir jetzt bey Johannes am 14. früh vor dem Hause des Pilatus. Also ist zwischen der Joh. und synopt. Relation ein ganzer Tag Unterschied. — Kap. 19, 14. wird der Tag, an welchem Christus gekreuzigt ward, ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα genannt. Darunter ist nach allgemeinem Sprachgebrauch der Rüsttag oder Rüstabend zum Paschafeste, d. h. der 14te Nisan zu verstehen. Eben so gebrauchen die Juden ihr עֶרֶב הַפֶּסַח [1]). Die drey ersten Evangelien nennen den Todestag Jesu auch παρασκευή, Matth. 27, 62. Mark. 15, 42. Luk. 23, 54.; Mark. 15, 42. setzt erklärend hinzu ὅ ἐστι προσάββατον, was Luk. 23, 54. so ausdrückt: καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ καὶ σάββατον ἐπέφωσκε, — d. h. nach der synoptischen Chronologie der 15te Nisan, der erste Paschatag als Vorbereitungstag auf den Sabbath. Betrachten wir diese Differenz nach allgemeinen Gesichtspuncten des Jüdischen Festkalenders, so ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß der an sich so sehr heilige erste Paschatag zugleich als παρασκευὴ für den folgenden Sabbath gegolten haben soll.

Joh. bezeichnet 19, 31. den am Abende des Todestages Jesu anfangenden Sabbath als eine μεγάλη ἡμέρα, bis zu welchem die Leiber der Gekreuzigten durchaus weggeschafft werden mußten. In welchem Sinne sagt Joh. ἦν

1) S. Buxtorf. Lexic. Talm. p. 1705. Othon. Lexic. rabb. p. 500.

μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου? Weil es der erste Paschatag war, der wie der erste und letzte Tag jedes Festes für besonders heilig galt, oder weil der erste Paschatag damahls auf einen Sabbath fiel, und so gleichsam ein doppelter Sabbath wurde [1])? Bleibt man bey der Analogie von 7, 37. stehen, und berücksichtigt, daß Levit. 23, 11. gerade der erste Paschatag schlechthin Sabbath [2]) genannt wird, so scheint die erstere, schon von Casaubonus vertheidigte Meinung den Vorzug zu verdienen. Geht man dagegen davon aus, daß Jesus auch nach Joh. am ersten Wochentage auferstanden ist 20, 1., und nur einen ganzen Tag im Grabe gelegen hat, so wird man geneigt, denen beyzutreten, welche meinen, nach Johannes sey der erste Paschatag auf einen Sabbath gefallen, der 14te Nisan also, an welchem Christus gekreuzigt wurde, ein Freytag gewesen.

Die Differenz zwischen Joh. und den synopt. Evangelien besteht also hiernach wesentlich darin, daß Jesus nach jenem gar kein Paschamahl gefeyert, sondern am 13ten Nisan Abends mit seinen Jüngern ein anderes Mahl gehalten hat, darauf aber in der Nacht vom 13ten zum 14ten Nisan gefangen genommen, und am 14ten gekreuzigt ist.

Ist diese Dissonanz unauflösbar, so leidet die Glaubwürdigkeit der Evangelien auf der einen oder der andern Seite. Man ist also von jeher bemühet gewesen, sie auf irgend eine Weise aufzulösen [3]). Das theologische Ideal

---

1) S. den Streit hierüber bey Bynaeus de morte J. Chr. Tom. 3. p. 473 sqq.

2) Hier wird nemlich der zweyte Paschatag, an welchem die Erstlingsgarben dargebracht wurden, יוֹם הַשַּׁבָּת genannt.

3) S. über die älteren Verhandlungen Carpzov. Appar. critic. antiquitt. sacr. p. 429 sqq. Frisch vollständ. bibl. Abhandl. v. Osterlamme überhaupt und dem letzten Osterlamme Christi und dessen Todestage insbesondere, Deyling Observatt. sacr. P. I. pag. 201 sqq. de die Jesu Christi emortuali. Mosheim dissert. de vera not. coen. Dom. zu Cudworth syst. intell. Die neueren Verhandlungen s. außer in den Commentaren über

ist, in den Evangelien eine in sich absolut einige evangelische Geschichte zu haben. Aber statt dieses Ideal mit geduldiger Kritik zu erwirken, hat man jene absolute Einigkeit mit übereiltem Glauben auch überall im Einzelnen vorausgesetzt, und so Kritik und Glauben in unaufhörlichen Streit mit einander verwickelt. Und doch haben beyde nur Ein Interesse an der einen, reinen und vollen Wahrheit, so der Geschichte, wie der Lehre Jesu.

Sind unsere Evangelien im Allgemeinen aus einer mehr und weniger von Augenzeugen herrührenden Tradition geflossen, so fordert die kritische Billigkeit, vorauszusetzen, daß die Differenz auch in diesem Puncte, welcher, wenn gleich nicht zu dem wesentlichen Inhalt des Christlichen Glaubens, doch zu den wichtigeren historischen Verhältnissen gehört, nicht unauflösbar seyn werde. Könnten wir von Vorn heraus die eine oder andere Relation für die ausgemacht gewisse halten, so wäre die Lösung nicht schwierig. Aber zunächst macht jede den Anspruch, gewiß zu seyn. Die synoptische hat für sich die dreyfache Schnur

---

die Evangelien, Bretschn. Probabil. de Ev. Joan. p. 102 sqq. Crome Probabil. haud probab. oder Widerlegung der Probabil. von Bretschn. S. 76 ff. L. Usteri Comment. critic. rel. Cap. I. p. 13 sqq. Theile über die letzte Mahlzeit Jesu nach den Berichten der Evangelisten, in Winer's und Engelhardt's neuem krit. Journal Bd. 2. S. 153 ff. Guerike Versuch einer Vereinigung der evangel. Relationen über die letzte Mahlzeit Jesu, ebendas. Bd. 3. S. 257 ff. Theile Noch etwas über die letzte Mahlzeit Jesu, ebendas. Bd. 5. S. 129 ff. Schneckenburger Beiträge zur Einleitung in das N. T.: Chronologie der Leidenswoche S. 1 ff. Rauch über das letzte Paschamahl, die Zeitbestimmung desselben u. s. w. in den theol. Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 537 ff. Sieffert über den Ursprung des ersten kanon. Evangeliums S. 127 ff. Winer's Recens. von Tholucks Commentar über das Ev. des Joh., in der Leipz. Litt. Zeit. 1833. S. 1175 ff. De Wette Bemerkungen zu Stellen des Ev. Joh., in den theol. Studien und Kritiken. 1834. Heft 4. S. 939 ff. Wie der berühmte Chronolog Ideler über diesen Streit urtheilt, s. sein Handbuch der Chronol. Bd. 1. S. 515 ff. Lehrbuch der Chronol. S. 215 ff. Vergl. Winer's Realler. unt. Pascha, und Strauß L. J. Bd. 2. §. 119.

der allgemeinen Tradition, die Johanneische, wenn das Ev. echt ist, das unmittelbare Zeugniß des Apostels. Ist Matthäus ein Werk des Apostels, so steht sogar ein apostolisches Zeugniß gegen das andere. Unter diesen Umständen ist nothwendig, jede Relation für sich zu prüfen, nach den Momenten ihrer inneren Wahrscheinlichkeit.

Was zunächst die synopt. betrifft, so ist sie schon längst nicht mehr ohne innere Bedenklichkeiten.

Man hat gesagt [1]), nach dem heutigen Festkalender der Juden dürfe der 15te Nisan nie auf einen Freytag fallen; wenn nun diese Anordnung, wie wahrscheinlich, auf einem uralten Herkommen beruhe, so sey unwahrscheinlich, daß im Todesjahre Jesu der 15te Nisan ein Freytag gewesen sey. Diese Bedenklichkeit hat freylich keinen hinreichenden historischen Grund, weil wir nicht wissen, wie alt und traditionell begründet jene Bestimmung des Jüdischen Kalenders ist. Desto begründeter ist eine andere, daß nemlich der erste Paschatag schon nach Exod. 12, 16. und Levit. 23, 7. als ein so strenger Sabbath galt, daß alle Arbeit, außer der, die zur Feyer gehörte, streng verboten war. Wenn es nun in der Mischnah [2]) ausdrücklich heiße: am Sabbath und an Feyertagen hält man kein Gericht, so müßte man nach der synopt. Relation den höchst unwahrscheinlichen Fall annehmen, daß die Volkshaufen, ja das Synedrium selbst, indem sie Gericht über Jesum hielten, ja ihn hinrichteten, das sonst so streng gehaltene Sabbathsgesetz verletzt hätten. Man sagt zwar, die Eil und Noth der Sache habe die seltene Ausnahme zur Pflicht gemacht, auch sey bey dem Processe Christi vorzugsweise die Römische Obrigkeit beschäftigt gewesen, und endlich fehle es nicht an Beyspielen und Traditionen [3]), wodurch dergleichen

1) S. Ideler's Handbuch Bd. 1. S. 519.

2) Tract. Bezah oder Jom tob. Cap. 5.

3) S. besonders Dr. Paulus Handbuch a. a. O. S. 492. Er beruft sich auf AG. 12, 2. 3. und Tract. Sanhedr. Cap. 10.

Abweichungen von der Regel erklärt und gerechtfertigt würden. Aber vergebens. Daß während der Paschatage, namentlich an den Zwischenfeyertagen (zwischen dem ersten und letzten Feyertage, mit Ausnahme des in die Paschazeit fallenden Wochensabbaths,) allerley Arbeit und Geschäft geschehen konnte, leugnet Niemand. Aber wo ist ein Beyspiel oder eine Tradition, daß am ersten Paschatage erlaubt war, Gericht zu halten und hinzurichten?

Auch ist nicht ohne Grund bemerkt worden [1]), daß nach Exod. 12, 22. und den Jüdischen Satzungen [2]), Niemand in der Paschanacht sein Haus, wenigstens nicht die heil. Stadt verlassen durfte; wenn also Jesus sammt seinen Jüngern, ja selbst die verfolgenden Juden in jener Nacht Haus und Stadt verlassen hätten, so seyen sie entweder Uebertreter eines sehr bestimmten Gesetzes gewesen, oder jene Nacht keine Paschanacht.

Je nachdem Jemand diese Bedenklichkeiten für unüberwindlich hält, wird ihm auch die Joh. Differenz, je unauflösbarer sie ist, als desto willkommenere Bestätigung erschienen seyn. Wer aber dieselben irgendwie zu beseitigen vermag, oder so gering schätzt, daß die synopt. Relation für ihn keinem wesentlichen Zweifel unterliegt, dem muß die Johanneische Differenz um so lästiger seyn, je höher er sonst die Auctorität des Joh. anschlägt. Hier treten nun die Versuche ein, beyde Relationen auf exegetischem Wege in Harmonie zu bringen.

Man ist dabey von zwey entgegengesetzten Voraussetzun-

(oder 11) §. 3. 4., wo es heißt: Non occiditur (qui peccavit circa verba scribarum) a judicibus civitatis suae, — sed ad summum Senatum Hierosolymitanum deducitur atque illic in custodia asservatur usque ad festum et in festo interficitur. Vergl. Guerike a. a. O. S. 265 ff. und Schneckenburger a. a. O. S. 14., der aber ohne Beweis kurz sagt, die zweyte Hälfte des Paschafestes habe als Werkeltag gegolten.

1) S. Theile in Winer's Journal 2. S. 161. und Usteri Comment. p. 29.

2) Lightfoot Hor. zu Mark. 14, 36.

gen ausgegangen. Entweder hat man die Johanneische Chronologie als die bestimmtere und deutlichere zum Grunde gelegt und danach die synoptische conformirt, oder umgekehrt.

Was die harmonistischen Conformationen der ersten Art betrifft, so muß, wenn das δεῖπνον Joh. 13, 1 ff. mit dem synoptischen Paschamahl ein und dasselbe ist, nachgewiesen werden, daß Jesus auch nach den Synoptikern das Paschamahl einen Tag früher, als gesetzlich war, gegessen habe. Ist dieß möglich? Alle drey sagen, am ersten Tage der ungesäuerten Brode hätten die Jünger Jesum gefragt: Wo willst Du, daß wir das Pascha bereiten sollen? Mark. 14, 12. und Luk. 22, 7. setzen ausdrücklich hinzu, jener ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, dieser ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. Nach allgemeinem Jüdischen Sprachgebrauch aber ist unter der πρώτη τῶν ἀζύμων der 14te Nisan zu verstehen, an welchem Nachmittags das Paschalamm zu schlachten allgemeine Sitte und Ordnung war. Es ist unmöglich, dem synopt. Text auch nur den Schein einer Anticipation des Pascha abzugewinnen. Aber ist nur überhaupt denkbar, daß Jesus wider die allgemeine Sitte das Pascha um einen Tag anticipirt haben sollte? Man sagt, Jesus habe, seinen Tod am ersten Paschatage vorausseh'nd, das Pascha anticipirt, um die Pflicht der Paschafeyer nicht unerfüllt zu lassen. Aber kaum der ängstlichste Rabbi würde dieß für nöthig gehalten haben. Ja, die Jüdische Pflichtängstlichkeit hätte eher gefordert, das Pascha nach uralter Ordnung mit dem Volke zur gesetzmäßigen Zeit zu essen, s. Exod. 12, 6. [1]). Was sagt die

1) Nur nach, nicht vorher durfte es von denen gehalten werden, auf denen eine Levitische Unreinheit haftete, die bis zum Paschamahle nicht wieder aufgehoben werden konnte. Für dieses zweyte oder kleine Pascha war zu der Nachfeyer schon Numer. 9, 11. der 14te des folgenden Monats Jiar bestimmt. Vergl. Tract. Pesach. Cap. 9. §. 1. 3. Reland. Antiquit. p. 264 sq.

Archäologie zu einer solchen ungesetzlichen Anticipation? Nach Grotius [1]) soll es erlaubt und Sitte gewesen seyn, statt des θύσιμον ein πάσχα μνημονευτικὸν außer der Zeit zu feyern. Aber erweislich ist das sogen. πάσχα μνημον., eben die heutige Feyer, erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden. Zur Zeit Christi, als Stadt und Tempel noch standen, wäre ein solches opferloses Pascha in der Stadt ein reines Unding gewesen [2]). Conrad Iken [3]) versuchte, die Abweichung Christi von der gewöhnlichen Sitte sogar als eine gesetzliche dadurch zu rechtfertigen, daß er den Streit zwischen den Karäern und Rabbaniten über die heortologische Bestimmung des Neumondes, — ob derselbe nemlich, wie die ersteren, vermeintlich der Schrift gemäß, behaupten, nach dem wirklichen Erscheinen am Horizont, oder, wie die letzteren annehmen, nach dem astronomischen Calcul zu berechnen sey, — in das Zeitalter Christi zurückverlegte. Vergebens. Niemand kann beweisen, weder, daß die Karäersecte schon vor Christus vorhanden gewesen, noch, daß jener Streit schon damahls irgendwie, etwa zwischen den Sadducäern [4]) und den traditionellen Pharisäern, Statt gehabt und eine differente Feyer des Paschas gerade im Todesjahre Jesu bewirkt, noch endlich, daß Jesus sich an eine solche abweichende Sitte angeschlossen habe [5]). Ja man hat bemerkt, daß, wenn Jesus der bloßen Phase gefolgt wäre, er eher ein späteres, als ein früheres Pascha gefeyert haben müßte.

Bey allen diesen harmonistischen Versuchen wurde vor-

---

1) Annot. ad Matth. 26, 18.

2) S. Bynaeus de morte J. Chr. lib. 1. p. 40 sqq. Das heutige μνημον. wird immer am 14ten Nisan gefeyert.

3) S. Dissertt. phil. theol. Tom. 2. dissert. 2. de temp. celebr. a Servat. ultim. coen. pasch. p. 416 sqq.

4) Daß der Zusammenhang der Karäer mit den Sadduc. nicht nachzuweisen sey, zeigt schon Waehner Antiq. Tom. 2. p. 780 ff.

5) S. dagegen besonders Paulus, Commentar 3. S. 543 ff. Handb. 3, 2. S. 487 ff.

ausgesetzt, daß das δεῖπνον Joh. 13, 2 ff. ein Paschamahl gewesen. Aber eben diese Voraussetzung ist unmöglich, wenn 18, 28. φαγεῖν τὸ πάσχα nichts anderes heißt, als das Paschalamm essen.

Vielleicht aber läßt sich die Joh. Relation der synoptischen conformiren. Vielleicht verräth Joh. doch irgendwie, daß er das δεῖπνον 13, 2 ff. für ein gesetzliches Paschamahl gehalten habe und der synopt. Zeitbestimmung folge. In der That enthält πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα 13, 1. keinen bestimmten unmittelbaren Widerspruch gegen die synoptische Zeitbestimmung. Man könnte sogar mit einigem Scheine sagen, jener Ausdruck und die Beziehung der darin liegenden chronologischen Bestimmung auf das Folgende seyen so ungenau, daß, wenn man zumahl berücksichtige, daß Joh. für Griech. Leser schreibe, welche nicht gewohnt waren, die Festtage von dem vorhergehenden Abende an zu zählen, damit nur die nächsten Vorbereitungsmomente zum eigentlichen Paschamahle gemeint seyn könnten. Aber auch in diesem Falle darf nicht zugegeben werden, daß Joh. unter ἑορτὴ τοῦ πάσχα, die eigentliche Paschamahlzeit ausschließend, nur das übrige Fest, von dem Morgen des 15ten Nisan an gerechnet, verstehe. Josephus freylich unterscheidet Archäol. 3, 10. 5. (πέμπτῃ δὲ καὶ δεκάτῃ διαδέχεται τὴν τοῦ πάσχα ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτὴ ἑπτὰ ἡμέρας οὖσα) das siebentägige Fest der ungesäuerten Brode von der eigentlichen Paschafeyer. Aber wer diese Stelle zur Rechtfertigung jener Meinung gebraucht, bedenkt nicht, daß Joh. darnach hätte schreiben müssen πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων [1]). — Doch alle Versuche, 13, 2 ff. mit der synopt. Chronologie conform zu machen, helfen nichts, so lange nicht bewiesen ist, daß Joh. 18, 28. mit dem φαγεῖν τὸ πάσχα irgend ein anderes Mahl am Ende des 15ten Nisan, und kein eigent-

1) Vergl. Sieffert a. a. O. S. 134.

liches Paschalammessen gemeint sey [1]). Daß τὸ πάσχα an sich das ganze achttägige Fest mit allen dazu gehörigen Festlichkeiten und Mahlzeiten bedeuten könne, leugnet Niemand. Aber daraus folgt nicht, daß φαγεῖν τὸ πάσχα von dem Essen jeder Mahlzeit während der Paschatage gebraucht werden könne. Man sagt, τὸ πάσχα heiße auch für sich jede Ostermahlzeit, oder jedes Osteropfer, gleichviel welches und an welchem Tage, und beruft sich deßhalb auf 2 Chronik. 35, 7. 8. 9. und Deut. 16, 1. 2. In der ersten Stelle, wo von dem großen Pascha unter Josias die Rede ist, steht allerdings פֶּסַח, wie es scheint, von Osteropfern überhaupt; es werden Lämmer und junge Ziegen zusammen genannt als bestimmt zum Pascha, außerdem noch besonders Rinder; aber während V. 7. 8. 9. der Plural פְּסָחִים steht, wird V. 6. u. 13., wo vom Schlachten und Braten des Pascha die Rede ist, der Singular mit dem Artikel gesetzt, — und es ist klar, daß damit das eigentliche Paschalamm gemeint sey. Diese Stelle beweist also nichts. Eben so wenig Deut. 16, 1. 2. Denn, wenn auch hier V. 1. עֲשֵׂה פֶּסַח im weiteren Sinne vom ganzen Feste zu verstehen ist, so wird doch V. 2. זָבַח פֶּסַח θύειν τὸ πάσχα im engeren Sinne von dem Schlachten des Paschalammes gesagt, und zwar so, daß davon בָּקָר und צֹאן unterschieden werden, als bestimmt zu den andern Opfern des Festes; ja V. 6. 7. wird θύσεις τὸ πάσχα und φαγῇ LXX. von dem Schlachten und Essen des Opferlammes im engeren Sinne gebraucht. Ich will nicht leugnen, daß der Rabb. Sprachgebrauch bestimmter

1) Da die Auctoritäten einstimmig lesen φαγῶσι τὸ πάσχα, so wäre die an sich gefällige Conjectur von Franke in Winer's Journal Bd. 7. S. 257. ἄγωσι nur dann annehmbar, wenn sonst alles entschieden dafür spräche, daß Johannes mit der synopt. Relation völlig übereinstimmt. Außerdem aber ist ἄγειν τὸ πάσχα ohne Beyspiel, und am Ende wird auch nicht viel dadurch gewonnen, da die Frage entsteht, wie der allgemeinere Ausdruck in Beziehung auf das ἵνα μὴ μιανθῶσιν zu verstehen sey.

erlaubt, πάσχα von jedem Paschaopfer zu gebrauchen [1]), aber nirgends bietet sich etwas dar, woraus man schließen könnte, Joh. habe die Formel φαγεῖν τὸ πάσχα ohne alle nähere Bestimmung [2]) von dem Essen einer jeden andern Osteropfermahlzeit, als der des Osterlammes gebrauchen können. Freylich, wenn Lightfoot und Bynäus [3]) Recht haben, aus anderweitigen historischen Momenten zu schließen, daß in unsrer Stelle das Essen des Paschalammes gar nicht gemeint seyn könne, sondern die sogenannte Chagiga, oder das mit heiterer Freude verknüpfte Opfer vor Ablauf des ersten Paschatages [4]), dann ist alles Widerstreben umsonst. Es wird dabey vorausgesetzt, daß die Verunreinigung durch Betretung eines heidnischen Hauses zu dem טְבוּל יוֹם gehört habe, d. h. zu den Verunreinigungen, die nur bis zum Abend dauerten und dann durch Baden und Waschen von selbst aufhörten. Wenn nun, so argumentirt insbesondere Bynäus, der Eintritt in das heidnische Prätorium nur bis zu Ende desselben Tages verunreinigte, so war die Furcht der Juden, das Pascha nicht essen zu dürfen, ohne Grund: denn, da dieß erst mit dem Anfange des folgenden Tages gegessen wurde, so konnten

---

1) S. Reland antiquitt. sacrae p. 217. und Othon. Lexic. p. 511., wo mehrere Stellen der Art angeführt werden. Man sieht aus Tract. Pesach. 6, 5., daß man auch andere Opfer auf den Namen des Pascha (לשם פסח) schlachten konnte, aber daraus folgt eben, daß ursprünglich und in der Regel auch im Rabb. Sprachgebrauch פסח nur das Osterlamm bedeutet.

2) Sehr richtig bemerkt Dr. Winer Lpz. Litt. Z. a. a. O.: Wäre פסח als nomen unitatis bald von der eigentlichen Paschamahlzeit, bald von dem Genusse der Chagigaopferstücke gebraucht worden, so würde, wenn der Artikel vorgesetzt werden sollte, zugleich eine nähere Bestimmung haben hinzugefügt werden müssen. So wie die Worte jetzt lauten, kann man entweder nur an das ganze Pascha (Osterlamm und Chagiga zusammen), oder nur an das eigentliche Osterlamm denken. Vergl. Winer's Reallex. unt. d. Artikel Pascha.

3) Lightfoot Hor. Hebr. zu Joh. 18, 28. und Bynaeus de morte J. Chr. l. l.

4) S. Reland antiquitt. sacrae ed. Vogel p. 257.

sie vor demselben hinlänglich rein werden; ihre Furcht erklärt sich nur, wenn unter dem φαγεῖν τὸ πάσχα die Chagiga am ersten Paschatage gemeint ist. — Unstreitig ist dieß die scheinbarste Hypothese. Aber mit Recht ist neuerdings [1]) dagegen erinnert worden, daß Bynäus nur annimmt, aber nicht beweist, daß der Eintritt in ein heidnisches Haus nur für den Tag verunreinigte. Unter den Verunreinigungen, von denen Maimonides [2]) sagt, sie hinderten nicht am 14ten Nisan das Pascha zu essen, ist jene nicht aufgeführt. Gesetzt, sie wäre mit darunter begriffen, so geht doch aus Maimonides selbst hervor, daß die Juden, welche das Prätorium betraten, wegen der dadurch entstandenen Unreinigkeit nicht selbst im Tempel erscheinen durften, um das Paschalamm zu schlachten. Dieß mußte nemlich bereits am Nachmittage des 14ten Nisan geschehen. Es galt freylich in dieser Hinsicht eine Stellvertretung. Aber wenn die Verunreinigung in Masse geschah, so war die Stellvertretung zu schwierig, und so wird der ganze Fall unwahrscheinlich. Dazu kommt, daß, da das Pascha zwischen den beyden Abenden des 14ten Nisan gegessen wurde, wenigstens der Anfang des Mahles zum Theil noch zum 14ten gerechnet werden muß, in Beziehung hierauf also die Juden vor dem Hause des Pilatus Ursache hatten zu fürchten, der Eintritt in das Haus werde ihnen das Essen des Paschamahles unmöglich machen. Aus dem allen folgt, daß auf keine Weise nothwendig ist, dem φαγεῖν τὸ πάσχα in unsrer Stelle die sonst völlig unerweisliche Beziehung auf die Chagiga zu geben.

Eben so wenig hat es je gelingen wollen, die Differenz 19, 14. exegetisch aufzulösen. Ist die παρασκευὴ τοῦ

1) S. Sieffert S. 137.

2) De Pasch. Cap. 6. sect. 1. heißt es nur: qui cadaver reptilis tetigit, aut reptile, aut quid aliud simile die decima quarta, is lavatur, et postquam lotus est, pro eo Pascha mactant, (also Andere) et sub vesperam, cum sol ei occubuit, Pascha comedit.

πάσχα hier nach der gewöhnlichen Bedeutung der 14te Nisan, der ein Werkeltag war, so stimmt in der Joh. Relation alles vortrefflich zusammen. Aber um diese mit der synopt. harmonisch zu machen, soll jene παρασκευὴ τοῦ πάσχα nach einer Brachylogie so viel seyn, als ἡ παρασκευὴ τοῦ σαββάτου τοῦ πάσχα oder ἐν τῷ πάσχα. Käme die παρασκευὴ τοῦ πάσχα sonst nirgends vor von dem Rüsttage auf das Pascha, und bezeichnete ἡ παρασκευὴ ohne Ausnahme schlechthin das wöchentliche προσάββατον, den Freytag, so möchte man sich eine solche Auflösung gefallen lassen; die Formel wäre dann etwa zu übersetzen: Osterfreytag. Allerdings wird bey den Rabbinen der fünfte Wochentag schlechthin עֲרוּבְתָּא (παρασκευὴ) genannt, aber eben nur in der Reihe der Wochentage [1]), wo kein Mißverständniß Statt finden kann. Da aber bey den Juden עֶרֶב הַפֶּסַח bestimmt der 14te Nisan ist [2]) so ist mehr als wahrscheinlich, daß Joh., indem er nichts weiter hinzusetzt, eben jenen Rüsttag vor Ostern, den 14ten Nisan gemeint hat. Indeß wird Kap. 19, 31. die παρασκευὴ als eine solche bezeichnet, welche auf den nächstfolgenden großen Sabbath vorbereitete. Dadurch scheint jene harmonistische Erklärung der παρασκευὴ τοῦ πάσχα von Johannes selbst gerechtfertigt zu werden. Aber auch dieser Schein trügt. Denn daß Joh. dort nicht die wöchentliche παρασκευὴ meint, sondern die außerordentlich festliche, geht aus der Parenthese ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου hervor, welche gar keinen Zweck hat, wenn die παρασκευὴ die gewöhnliche sabbathliche war [3]).

Alle Noth der Harmonisten bey 19, 14. würde freylich ein

1) Bereschit Rabba Cap. 2. Buxtorf Lexic. Talm. p. 1659 sqq.
2) Nach Deyling Observatt. sacr. Pars 1. Obs. 52. p. 262. kommt bey den Rabbinen außer dem ערב פסח auch vor ערב עצרת Rüsttag auf Pfingsten, und ערב ראש השנה Rüsttag auf Neujahr.
3) Vergl. oben S. 716.

Ende haben, wenn Kuinöl Recht hätte, daß der ganze Vers eine immerhin sehr alte Glosse sey, welche weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden zusammenhänge [1]). Aber was den Zusammenhang betrifft, so ist er nicht größer und geringer, als bey jeder andern chronologischen Parenthese, und wie man nicht begreift, wie und warum diese disharmonische Glosse, — eine harmonistische wäre begreiflich, — gemacht seyn soll, so bieten auch die Auctoritäten nicht die geringste Spur eines solchen Verdachtes dar.

Das Resultat aus dem Bisherigen ist, daß eine befriedigende exegetische Auflösung der Differenz unmöglich ist.

Aber zwey neuere archäologische Versuche machen den Anspruch, die so sehr versteckte Harmonie endlich ans Licht gebracht zu haben.

Um die chronologische Bestimmung des Johannes 13, 2 ff. als in Uebereinstimmung mit der synopt. insbesondere gegen Bretschneider zu rechtfertigen, sucht Rauch [2]) vor allem den Irrthum der Archäologen, als sey das Paschamahl ordnungsmäßig am Ende des 14ten und am Anfange des 15ten Nisan gehalten worden, zu berichtigen und dagegen zu beweisen, die rechte Zeitbestimmung für das Paschamahl sey das Ende des 13ten und der Anfang des 14ten Nisan gewesen [3]). Sein Beweis aber ist folgender:

Die Juden, sagt er, rechneten den Tag von Untergang zu Untergang der Sonne. Wenn nun nach Levit. 23, 5. und Num. 9, 3. das Pascha den 14ten Nisan zwischen Abend gehalten werden soll, so müßte, wäre das Ende des 14ten Nisan gemeint, der Anfang des 15ten verstanden werden, und der 14te bedeutete gar nichts;

1) S. Kuinöl zu Mark. 15, 25. Der erste, der diesen Verdacht äußerte, war Pfaff notae critic. ad Evangel. Matth. p. 207. Vergl. Wassenbergh dissert. de Glossis N. T. in Valcken. Schol. in libros quosd. N. T. Vol. 1. p. 50.

2) S. Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 537 ff.

3) So vor Rauch schon Frisch a. a. O., widerlegt von Gabler in dem neuen theol. Journal Bd. 2. St. 5. Bd. 3. St. 5.

So entstände die seltsamste Festbestimmung; das Fest wäre auf einen bestimmten Tag (den 14ten Nisan) festgesetzt, aber auf die letzten Augenblicke desselben, und zwar so, daß die ganze Feyer eigentlich auf den folgenden Tag fiele. Daß aber der Anfang des 14ten Nisan gemeint sey, geht besonders aus Deut. 16, 6. hervor, wo es heißt: Du sollst das Pascha schlachten des Abends, wenn die Sonne untergegangen ist, oder genauer: mit Untergang der Sonne. Ferner sagt Josephus Archäol. 2, 5. (2, 14. 6.), Gott habe dem Moses befohlen, dem Volke anzukündigen, am 10ten Nisan das Paschalamm auf den 14ten bereit zu halten. Wenn er nun fortfährt: *ἐνστάσης δὲ τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης πάντες πρὸς ἔφοδον ἔχοντες ἔθνον*, so kann dieß nur heißen: Da der 14te Nisan eintrat, oder eingetreten war, d. h. am Abende des 13ten zum 14ten. Nicht so bestimmt, aber doch deutlich genug, sagt Josephus Archäol. 3, 10. 5.: Am 14ten Nisan *κατὰ σελήνην* halten wir nach der Gewohnheit das sogenannte Pascha, dem am 15ten das 7tägige Fest der ungesäuerten Brode folgt. Hieraus aber muß man wegen der Jüdischen Tagerechnung schließen, daß nach Joseph. das Pascha am Anfange des 14ten, und nicht des 15ten Nisan gehalten sey, wie denn auch derf. Schriftsteller v. Jüd. Kr. 6, 9. 3., wo er von dem Schlachten der Paschalämmer zwischen der 9ten u. 11ten Stunde ohne nähere Tagesbestimmung spricht, höchst wahrscheinlich diese Stunden vom 13ten Nisan, nicht vom 14ten versteht. Wenn man nun, meint Rauch, nach dieser richtigeren Festbestimmung die evangelischen Erzählungen auslege, so sey alles in Harmonie. Joh. verstehe unter dem *πρὸ — ἑορτῆς τοῦ πάσχα* 13, 1. den Abend des 13ten Nisan auf den 14ten, den Anfang des 14ten, den Tag vor dem eigentlichen Feste der *ἄζυμα*, zwey Mahl zwölf Stunden vor dem Feste, Pascha, dem 15ten Nisan. Joh. 18, 28. sey *φαγεῖν τὸ πάσχα* von dem *φαγεῖν τὰ ἄζυμα* zu verstehen, und 19, 14. und 31. die *παρασκευὴ*

zur ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, welche damahls mit einem Sabbath zusammenfiel. Damit stimme auch Luk. 22, 7., sofofern man hier den Aorist ἦλθε von dem noch nicht Gekommenseyn des 14ten Nisan, und Matth. 26, 17. das τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων nach der mehr populären Art von dem ersten Tage des achttägigen Festes der ungesäuerten Brode, dem Anfange desselben, verstehe.

Man sieht, auch dieser archäologische Ausgleichungsversuch thut es nicht ohne einige exegetische Gewaltstreiche. Denn dafür muß man es halten, wenn φαγεῖν τὸ πάσχα von dem Essen der Osterkuchen verstanden wird, was durch Josua 5, 10. auf keine Weise gerechtfertigt werden kann, da die ungenaue Relation dieser Stelle durch die bestimmte Verordnung, daß schon vom Mittag des 14ten an, ehe das Lamm gegessen wurde, aller Sauerteig entfernt werden sollte, überwogen wird. Eben so wenig kann man sich entschließen, die betreffenden Stellen im Lukas und Matthäus so zu deuten, als wenn der erste Tag des Festes noch nicht gekommen wäre. Aber davon abgesehen, wie steht es mit der archäologischen Richtigkeit dieser Hypothese? Schon de Wette hat nachgewiesen, daß sie keinen hinreichenden Grund hat.

Die Zeitbestimmung des Paschamahles ist in den betreffenden Gesetzesstellen allerdings etwas undeutlich und schwankend, was theils mit der Tagesbestimmung von Abend zu Abend, theils mit der Zweydeutigkeit des בֵּין הָעַרְבַּיִם, theils damit zusammenhängt, daß der 15te Nisan, als das Fest der ἄζυμα, von dem 14ten Nisan, wo das Paschalamm geschlachtet und gegessen wurde, nicht selten unterschieden wird. Aber, hat die Jüdische Tradition irgend Auctorität, so hat sie es in dieser Untersuchung, wo es darauf ankommt, den Tag und die Stunde zu bestimmen, wann zur Zeit Jesu das Pascha gegessen wurde, was gewiß nicht nach den schwankenden Ausdrücken einzelner Stellen der Thora, sondern nach den damahls ge-

wiß schon vorhandenen genaueren rituellen Bestimmungen der Tradition zu entscheiden ist. Darüber aber ist kein Zweifel, daß die Jüd. Tradition einstimmig feststellt, daß im Uebergang vom 14ten auf den 15ten Nisan das Paschalamm gegessen wurde. Selbst die Thora läßt bey genauerer Betrachtung darüber nicht in Zweifel, daß am Ende, nicht am Anfang des 14ten Nisan das Lamm geschlachtet, und am Anfang des 15ten gegessen werden sollte. Denn Num. 33, 3. wird ausdrücklich gesagt, die Israeliten seyen am 15ten Nisan ausgezogen. Wenn nun nach Exod. 12, 29 ff. der Auszug noch in derselben Nacht geschah, wo die Israeliten am Abend des 14ten kurz vorher das Pascha gegessen hatten, so lag es in der Natur der Verhältnisse, daß eben der 15te Nisan, der mit dem Abend des 14ten begann, der eigentliche erste Paschatag war. Dazu kommt, daß, wenn es in allen hierhergehörigen Gesetzesstellen heißt, am 14ten Nisan Exod. 12, 3 ff. Levit. 23, 5 ff. Num. 28, 16 ff. gegen Abend, zwischen den beyden Abenden, solle das Paschalamm geschlachtet, und in der darauf folgenden Nacht Exod. 12, 8. gegessen werden, dieß nach allgemeiner Jüdischer Sitte, den Abend zu bestimmen, nur von dem Abende, also dem Ende des 14ten, und dem Anfang des 15ten in der Nacht verstanden werden kann: wobey es gleichgültig ist, ob man das streitige zwischen den beyden Abenden Karaitisch von der Zeit zwischen dem Untergange der Sonne und der Dämmerung, wofür die ziemlich ungenaue Stelle Deuter. 16, 6. zu sprechen scheint, oder Rabbanitisch mit Josephus v. Jüd. Kr. 6, 9. 3. von der Zeit von dem Neigen der Sonne bis zum Untergang (der 9–11 Stunde) auslegt. Da diese Tagesrechnung, wie de Wette mit Recht bemerkt, immer etwas Unnatürliches und Schwankendes hat, so erklärt sich, daß man den Abend, an welchem das Paschalamm geschlachtet und gegessen wurde, bald zu dem 14ten, diesen endigend, bald zu dem 15ten, diesen begin-

nend, gerechnet hat [1]). Hiernach sind Josua 5, 10. u. ähnliche Stellen zu verstehen. — Endlich ergiebt sich aus der Vergleichung sämmtlicher Stellen über das Pascha bey Josephus, Archäol. 2, 14. 6. 2, 15. 1 ferner 2. 3, 10. 5. und Jüd. Kr. 6, 9. 3., daß, wie er Archäol. 2, 15. 2. den Auszug der Israeliten auf den 15ten Nisan setzt, auch die Stelle Archäol. 2, 14. 6. ἐνστάσης τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης nicht von dem ersten Eintritt des 14ten Nisan, am Abende des 13ten, zu verstehen ist, sondern von dem Eingetretenseyn desselben. Auf diese Weise fallen auch die scheinbarsten Stützen der Rauchschen Hypothese, und wir stehen wieder auf dem alten Fleck der unaufgelösten Differenz.

Leider ist auch der zweyte archäologische Versuch, von Schneckenburger [2]), nicht im Stande, uns davon zu befreyen. Nach diesem Versuche sollen vom Abendmahle Jesu am Abend des 13ten Nisan bis zur Auferstehung, am Morgen des 19ten, sechs volle Nächte gezählt werden, wovon vier auf das Liegen Jesu im Grabe kommen. Hier ist der Ort nicht, diese scharfsinnige Hypothese nach allen ihren Momenten genauer zu untersuchen. Aber das gehört hierher, daß darnach die παρασκευὴ Joh. 19, 14. von dem Rüsttage auf den nächsten Feyertag, nemlich den Paschatag der Erstlingsgarbe, 19, 31 und 42. aber von eben diesem Feyertage des Manipelnfestes, der in Beziehung auf Pfingsten ἡ παρασκευὴ schlechthin genannt werde und damahls mit einem Wochensabbath zusammengefallen sey, verstanden werden soll. Aber zu geschweigen, daß, will man nicht willkührlich Joh. 19, 31. ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν von dem Be-

---

1) Vielleicht kommt hier der Talmud. Grundsatz in Anwendung: In sacrificiis comedendis dies praecedit noctem. Vergl. Reland antiquitat. sacrae p. 252 sq. Deutlicher sagt Wachner Antiquitt. Ebraeor. Vol. 2. p. 8.: In sacris comedendis et precibus vespertinis fundendis noctem ad diem, quem ea consequitur, referunt. Reland beruft sich auf Gem. Hieros. Joma 38, 2. Chulin 83, 1.

2) Beiträge a. a. O. S. 4 ff.

vorstehen der παρασκευὴ erklären, die παρασκευή, was sie in der einen Stelle ist, auch in allen anderen seyn muß, so hat de Wette richtig gezeigt, daß weder die spielenden Worte Philo's de septenario §. 21. [1]) τοσαύτας ἔχουσα προνομίας ἡ ἐπὶ τῷ δράγματι πανήγυρις (das Manipelnfest) προέορτιός ἐστιν ἑτέρας ἑορτῆς μείζονος· ἀπὸ γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας πεντηκοστὴ ἀριθμεῖται, — noch die Vergleichung des ganzen Pascha mit einer παρασκευὴ auf Pfingsten bey Origenes gegen Celsus 8, 22. zu der Hypothese berechtigen, wonach der zweyte Paschatag als Manipelnfest den bestimmten Namen der παρασκευὴ gehabt haben soll.

Finden wir nun weder auf archäologischem, noch exegetischem Wege eine befriedigende Auflösung der Differenz, so fragt sich, welche von den beyden Relationen den Vorzug verdiene?

Ist unser Ev. echt, so haben wir an der Joh. Relation ein unmittelbares Zeugniß, während die synoptische schon dadurch an Auctorität verliert, daß sie mit nicht unbedeutenden archäologischen Bedenklichkeiten zu kämpfen hat, von denen jene frey ist, welche außerdem in sich auf das vollkommenste zusammenhängt. Es ist von keinem großen Gewicht, aber der Erwähnung werth, daß die Talmudische Tradition über den Todestag Jesu [2]) mit Johannes übereinstimmt. Sehr wichtig aber ist, daß Paulus, indem er 1 Kor. 5, 7. sagt, καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, und 11, 23. die Nacht, wo Christus das Herrenmahl einsetzte, nicht als Paschaabend, sondern als die Nacht des Verraths bestimmt, der Johanneischen Chronologie zu folgen scheint. Indessen ist die Joh. Relation so lange jenes Vorzugs nicht sicher, als nicht hinreichend erklärt ist,

1) Ed. Mangey. Tom. 2. p. 294.

2) Tract. Sanhedr. Ed. Venet. fol. 43. col. 1. heißt es: In vespera Paschatis suspenderunt Jesum. Mag dieß auf der Christlichen Tradition beruhen, man sieht doch, wie die Juden die παρασκευή, an der Christus gekreuzigt ist, verstanden haben.

wie die abweichende synoptische Chronologie überhaupt, insbesondere aber so früh entstehen konnte, daß sie schon zur Zeit der Abfassung der drey ersten Evangelien allgemein herrschend geworden war. Ich trage mit Usteri, Theile, Sieffert, de Wette u. a. kein Bedenken, die synoptische Chronologie aus einem sehr frühen Mißverständnisse ursprünglich nicht genau genug bestimmter Traditionen zu erklären. Man kann sich die Sache so denken: Als Jesus vorhersah, daß ihm nicht mehr vergönnt seyn werde, das gesetzliche Paschamahl mit seinen Jüngern zu halten, beeilte er am 13ten Nisan Abends das Abschiedsmahl. Das Mahl wird theils absichtlich, theils zufällig ein feyerliches. Unvermeidlich sind kurz vor und während desselben theils wehmüthige, theils feyerlich ernste Beziehungen auf das nächst bevorstehende Paschamahl. Die Reden, die darüber fallen, hat die synoptische Tradition zum Theil aufbewahrt. Aber überhaupt mehr auf die Reden des Herrn und ihren wesentlichen religiösen Zusammenhang bedacht, hatte die erste mündliche Tradition unterlassen, das Chronologische davon genau zu bestimmen. Auch was den Todestag des Erlösers betrifft, so begnügte sie sich vielleicht nur dieß festzustellen, daß Jesus an der παρασκευή des Festes gekreuzigt sey. Nur der Auferstehungstag wurde genau und sicher bestimmt. Aus Mangel an chronologischem Interesse bey einer Begebenheit, welche so viel wichtigere, von dem Chronologischen unabhängige Momente darbot, wurde anfangs das Bestimmtere nicht vermißt und das Unbestimmte fortgepflanzt. Allmählig aber traten in der evangelischen Tradition auch untergeordnete Interessen hervor; man wünschte genauere chronologische Bestimmungen. Fehlten nun genauere apostolische Relationen, oder waren gerade nicht verbreitet genug, verloren sich allmählig die ursprünglichen Zeugen, welche Auskunft geben konnten, so geschah es leicht, daß die Tradition sich aus sich selbst durch Schlüsse, Vermuthungen zu ergänzen, oder

genauer zu bestimmen suchte. Aus den auf das Pascha bezüglichen Reden bey dem letzten Mahle schloß man, es sey dieß eben ein Paschamahl nach gesetzlicher Art gewesen; die παρασκευή ohne nähere Bestimmung hielt man, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in Betreff der Wochentage folgend, für einen Rüsttag zum Sabbath, für einen Freytag, um so mehr, da allgemein feststand, daß zwischen der Auferstehung und dem Todestage Jesu ein hochheiliger Sabbath in der Mitte gewesen [1]). Wenn freylich die Relation des Matthäus unmittelbar von dem Apostel herrührt, so ist diese Erklärungsweise unstatthaft. Aber jene Voraussetzung stellen wir entschieden in Zweifel. Bey unserer Ansicht leidet allerdings die Auctorität der drey ersten Evangelien. Aber der Punct ist untergeordnet, und wenn die Wahrheit gewinnt, so ist für das Evangelium selbst nie etwas verloren. Wir müssen es dankbar anerkennen, daß wir neben der ungenauen synoptischen Relation die Johanneische erhalten haben, welche es möglich macht, auch über einen an sich untergeordneten Punct im Leben Jesu zur historischen Wahrheit zu gelangen.

V. 29-32. Die ängstliche Sitte der Juden (V. 28.) achtend kommt ihnen Pilatus entgegen. Da er in die Gefangennehmung gewilligt, seine Soldaten dazu hergegeben hatte, so mußte er auch im Allgemeinen wissen, wessen man den Gefangenen beschuldigte. Die Frage war eine nationelle, religiöse. Also konnte auch Pilatus nach Röm.

---

1) Gerade umgekehrt soll nach Weiße 1. 447. Joh. die παρασκ. τ. πάσχα falsch verstanden haben. S. ob. S. 726. Eben so will Strauß den Irrthum auf Johannes schieben, der aus seiner eigenen Typik 19, 36., vergl. Exod. 12, 46. geschlossen habe, Jesus müsse, weil als Paschalamm getödtet zur gesetzlichen Zeit, sein Mahl einen Tag zuvor gehalten haben. — Allein konnte Joh., bloß um eines Typus willen, der schon fixirten synopt. Tradition widersprechen? Je später das Ev. nach der neueren negativen Kritik entstanden seyn soll, desto weniger ist jene Hypothese statthaft.

Recht nicht darüber entscheiden, sondern mußte das Urtheil des Synedriums anerkennen. Allein die extraordinaria cognitio lag in seinem imperium. Vermöge dieser Competenz mußte er nach der bestimmten κατηγορία fragen V. 29. Die trotzige Antwort der Juden aber V. 30. setzt voraus, daß Pilatus in diesem Falle, da er von der Sache wußte und ihnen bisher zu Willen gewesen war, eben nur das Urtheil des Synedriums zu bestätigen hatte. Eine cognitio causae, etwa auf die bestimmte Röm. Anklage, daß Jesus eine neue Lehre einführen wolle [1]), konnte leicht zur Verwerfung ihres Urtheils führen, wozu der Procurator bey seiner discretionären Gewalt in Criminalsachen ein Recht hatte. Wenn sie dieß fürchteten, so erklärt sich ihre Weigerung V. 30. Im Fortgange des Processes zeigt sich, daß ihre Furcht nicht ohne Grund war. — Da keine bestimmte, förmliche Anklage vorgebracht wurde, so hatte Pilatus ein Recht, sie von seinem Forum wegzuweisen. Aber indem er V. 31. sagt: Nehmt und richtet ihn hin nach Eurem Gesetze! wußte er wohl, daß, sofern das κρίνειν auch die Vollziehung der Todesstrafe begreift, die Juden dieß nicht durften. Gerichtet in ihrem Sinne hatten sie ihn schon, im Sinne des Procurators konnten und durften sie ihn nicht richten. Aus ihrer Antwort, οὐκ ἔξεστιν u. s. w. sieht man, daß sie unter dem κρίνειν das ἀποκτ. mitverstehen. Pilatus hatte sie mit ihrem Trotze V. 30. verhöhnt, und ihnen ihre Ohnmacht fühlbar gemacht. So scheint er sie zur Aufstellung einer förmlichen κατηγορία gezwungen zu haben. Dieß muß man aus V. 33. schließen. Aber statt die Aufstellung der förmlichen Klage zwischen V. 31 u. 33. zu erzählen, bemerkt Joh. V. 32., daß die damahlige Beschränkung der Criminaljustiz des Synedriums durch das Röm. imperium eben dahin geführt habe, das Wort Christi 3, 14. 12, 32.

1) S. Ferd. Walter's Geschichte des Röm. Rechts S. 817.

33., in Erfüllung zu bringen. Nach Jüdischem Rechte würde Christus gesteinigt worden seyn, vergl. AG. 7, 58. und Tract. Sanhedr. Cap. 7. 4., nach Römischem Rechte wurde er gekreuzigt, mit welcher Strafe die Römer besonders auch Aufrührer belegten [1]).

Allein da die Synoptiker von diesem Hergange nichts erzählen, so fragt sich insbesondere, ob damahls wirklich den Juden, wie sie hier V. 31. sagen, das Recht nicht zustand, Jemanden nach ihrem Gesetz hinzurichten? [2])

Nach allgemeinem Römischen Staatsrechte [3]) mußte mit dem Augenblicke, wo Judäa Römische Provinz wurde, das jus gladii oder merum imperium [4]) auf den Römischen Statthalter übergehen. Scaliger [5]) hat also vollkommen Recht, zu behaupten, daß das Synedrium jenes Recht bereits seit der Absetzung und Verweisung des Königes Archelaus, also seit dem Jahre 6 oder 7. n. Chrst. (759 nach R. Erb.), wo Judäa Römische Provinz wurde, verloren hatte. Hiernach wäre die Talmudische Tradition [6]), daß das jus gladii den Juden erst 40 Jahre vor der Zer-

---

1) Lips. de cruce 1, 14.

2) Vergl. Bynaeus de morte J. Chr. lib. 3. c. 1. §. 9-14., vorzüglich aber Iken dissert. de jure vitae et necis tempore mortis Servatoris apud Judaeos non amplius superstite ad Joan. 18, 31. in dissertatt. philolog. theologic. Vol. 2. p. 517-572. A. Balth. v. Walther's juristisch-historische Betrachtungen über die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi, darin die merkwürdigsten — Umstände dieser Geschichte aus den Römischen, wie auch Jüdischen Rechten und Alterthümern erläutert werden. Breslau 1777. 4. S. 142-168.

3) S. die Beweisstellen bey v. Walther a. a. O. S. 160 ff.

4) v. Walther a. a. O. S. 160. Anmerk. unterscheidet davon das jus vitae et necis, jenes Majestätsrecht, worin, wie er sagt, die Gewalt lag, die Todesstrafe auszusetzen, zu schärfen oder gar zu erlassen. — Aber Pilatus nimmt, wie es scheint, Joh. 19, 10. auch dieses Recht in Anspruch.

5) S. Animadvers. ad Euseb. Chronic. N. 2086. u. Epistoll. 12.

6) Die Hauptstelle ist Talm. Hierosolym. Tract. Sanhedr. fol. 18. 1 und 24. 2. Quadraginta annis ante vastatum templum ablata sunt judicia capitalia ab Israele. Vergl. Lightfoot zu Matth. 26, 3. und Winer's Reallex. 2. 641 f. Anmerk. 4.

störung des Tempels genommen worden sey, wenn sie wirklich so zu verstehen ist [1]), allerdings chronologisch falsch, aber davon abgesehen ist sie eine Bestätigung der Erklärung der Juden in unserer Stelle.

Indessen sagt man, nach V. 31. räume Pilatus ja selbst den Juden das jus gladii ein. — Allein hätte Pilatus wirklich damit gemeint, den Juden stehe jenes Recht zu, so würden diese wohl anders geantwortet haben. Sie hätten, wenn es etwa noch zweifelhaft war, die Entscheidung des Procurators bestens angenommen; im andern Falle aber wohl von ihrem Rechte Gebrauch gemacht, ohne den Pilatus zu fragen. Auch, wenn man die Antwort der Juden etwa so faßt: Gerichtet haben wir ihn nach unserem Gesetze, wir halten ihn des Todes schuldig; aber du weißt, wir dürfen keinen hinrichten [2]): bleibt das Resultat dasselbe. — Vergebens beruft man sich dagegen auf Joh. 8, 7. und AG. 7. Die Perikope von der Ehebrecherin könnte fast das Gegentheil beweisen. Und wer aus der Hinrichtungsgeschichte des Stephanus (AG. 7.) beweisen will, daß den Juden damahls das jus gladii gegen diejenigen zustand, welche nach ihrem Gesetze den Tod verdient hatten, der bedenkt nicht, daß diese Hinrichtung, sie mag noch unter Pilatus oder nach dessen Abgange unter dem Syrischen Statthalter Vitellius geschehen seyn [3]), ein tumultuarischer Act war, der das ordentliche Gericht un-

---

1) Iken nemlich übersetzt a. a. O. S. 526 sqq. die betreffende Stelle genauer so: ante quadraginta annos, קודם לארבעים שנה, antequam templum vastaretur etc. Er macht es wahrscheinlich, daß nach dem Babylon. Talmud Sanhedr. fol. 41. das Synedrium 40 Jahr vor der Zerstörung des Tempels seinen Sitz im Tempel verlassen, aber schon vorher die judicia capitalia verloren habe.

2) Aeltere, z. B. Cyrill u. Augustin, u. Neuere, z. B. Kuinöl, beschränken das ἡμῖν οὐκ ἔξεστι κτλ. darauf, daß die Juden nur nicht für erlaubt gehalten hätten, am hohen Festtage Jemanden hinzurichten; Krebs (observ. zu d. St.) auf polit. Verbrecher. — Aber jede Beschränkung der Art ist willkührlich.

3) S. Anger de temporum in Actis apost. ratione p. 168 sqq.

terbrach, vergl. AG. 7, 57. Ob Pilatus oder Vitellius diese Unregelmäßigkeit nicht erfuhren oder nachsahen, wissen wir nicht. Gewiß aber ist, daß, da der Procurator nicht in Jerusalem residirte, dergleichen blutige Tumulte in seiner Abwesenheit unter den Juden leicht entstanden und nicht immer gestraft wurden. Ein Beyspiel dieser Art ist der Tumult gegen den Apostel Paulus, der auch auf Leben und Tod ging, AG. 21, 30 ff. Man sieht aber aus der Geschichte des Paul. Processes, daß keine List und Gewalt der Juden hinreichte, der Römischen Obrigkeit das jus gladii zu entreißen. Da Paulus ein Römischer Bürger war, so war das Verhältniß freylich etwas anders. Ein ganz schlagendes Beyspiel aber giebt Josephus, Archäol. 20, 9. 1. Er erzählt hier, daß Ananus, der Hohepriester, den Apostel Jakobus und einige Andere, nachdem er sie im Synedrium verurtheilt hatte, steinigen ließ. Er sagt aber ausdrücklich, Ananus habe die Zeit wahrgenommen, daß der Procurator Festus gestorben und sein Nachfolger Albinus noch nicht in der Provinz war; ferner, daß Albinus, als er von verständigeren Einwohnern Jerusalems, welche das Verfahren mißbilligten und sogar der Meinung waren, ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον, davon benachrichtigt wurde, zornig an den Ananus schrieb und ihn hart bedrohete (λήψεσθαι παρ' αὐτοῦ δίκας). Die Sache war so schlimm, daß der König Agrippa deßhalb für nöthig hielt, den Ananus abzusetzen. — Derselbe Josephus erzählt v. Jüd. Kr. 6, 2. 4., Titus habe den Juden unter den mancherley Beweisen der Römischen Großmuth, die sie undankbar verkennten, auch das vorgehalten, daß man ihnen nachgesehen habe, Fremde, welche den Vorhof der Heiden im Tempel überschritten, zu tödten, selbst wenn der Ueberschreitende ein Römer sey [1]). Aber folgt hieraus,

1) Οὐχ ἡμεῖς δὲ τοὺς ὑπερβάντας ὑμῶν ἀναιρεῖν ἐπετρέψαμεν, καὶ ἐὰν Ῥωμαῖός τις ᾖ;

daß die Juden unter den Römern das jus gladii gehabt? Keineswegs. Titus gebraucht das Argument nur, um zu zeigen, wie weit die Achtung der Römer gegen den Tempel gegangen sey, daß man sogar eine Ausnahme von dem der Römischen Obrigkeit allein zustehenden jus gladii in diesem besonderen Falle gestattet habe. So beweist auch diese Stelle nur, daß, wie bedeutend auch seit Cäsar die Privilegien und die religiöse Autonomie des Jüd. Volkes, und wie groß theilweise die Connivenz der Römer gegen dasselbe seyn mochte, doch das jus gladii, so lange das Land Römische Provinz war, zu den unveräußerlichen durch keine noch so ausgedehnte Autonomie aufzuhebenden Rechten des Römischen Procurators gehörte [1]).

V. 33–35. Man muß aus der Frage des Pilatus V. 33. schließen, daß die Juden, um ihren Zweck bey ihm zu erreichen, am Ende sich dazu verstanden, die bestimmtere, von Luk. 23, 2. aufbewahrte Anklage auf Hochverrath und Empörung gegen die Römische Macht vorzubringen. *Πάλιν* setzt Lachm. vor *εἰς τ. πραιτ.* nach BCD*L u. a., vergl. 19, 9., woraus die Stellung des *πάλ.* in der recepta entstanden seyn kann. Jesus stand nach V. 28. im Prätorium, während Pilatus draußen mit dem Volke verhandelt. — Vorsichtig antwortet Jesus V. 34. (*αὐτῷ* läßt Lachm. nach den besten Handschriften weg): Fragst Du so aus Dir selbst, oder haben es Dir Andere von mir gesagt? Lachm. liest *ἀπὸ σεαυτοῦ* bloß nach B. Warum wohl, da die Lat. Zeugen hier nichts bedeuten? — Wie Johannes die Sache darstellt, hat Jesus die Anklage der Juden Luk. 23, 2. nicht gehört. Jesus will also, ehe er weiter antwortet, zunächst wissen, ob Pilatus aus eigener Meinung ihn für den König der Juden halte, oder nur auf Anklage der Juden. Im ersten Falle hegte Pila-

1) Ueber das genauere Verhältniß der Jüdischen Autonomie unter den Römern zu dem merum imperium, dem jus gladii des Röm. Statthalters vergl. besonders Ikeu a. a. O. p. 551–562.

tus selbst politischen Verdacht, im andern Falle war der Sinn des *βασιλ. τ. Ἰουδ.* wenigstens zweydeutig. Da ich kein Jude bin, erwiedert Pilatus, so verstehe ich mich auf Eure Jüdischen Angelegenheiten nicht. Die Frage kommt also nicht aus mir selbst. Dein Volk und die Hohenpriester (das Synedrium) haben Dich mir überantwortet. Also ist's ihre Anklage. Sag mir (bestimmt), was hast Du gethan, daß man Dich anklagt?

V. 36. Ein König war Christus und wollte er seyn, vergl. V. 37., aber kein weltlicher, weder im Sinne des Römers noch der Juden. Der Beweis dafür mußte dem Pilatus genügen. Ein weltlicher König hat bewaffnete Diener, Soldaten, die ihn schützen. Jesus aber hatte sich wehrlos und ohne Kampf der Seinigen den Juden überliefert. Wäre mein Reich, sagt er, von dieser Welt, weltliche Macht und Herrschaft, ich würde Diener haben, welche für mich kämpften, daß ich den Juden nicht übergeben würde. Aber nichts der Art. So ist auch mein Reich nicht von hier (*ἐντεῦθεν*), von dieser Welt, und ich bin kein weltlicher König. — *Οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο, ἵνα* u. s. w., meine Diener würden darum kämpfen (Vlg. decertarent), nicht, als wenn der Aorist stände, gekämpft haben. Jesus war den Juden noch nicht übergeben. Dieß geschieht erst 19, 16.

V. 37. Also (doch) ein König bist Du? fragt Pilatus. Und Christus antwortet: Allerdings bin ich ein König, aber mein Königthum ist die Wahrheit; diese zu verkündigen, bin ich geboren und in die Welt gekommen; jeder, der aus der Wahrheit ist, gehorcht meiner Stimme. — *Οὐκοῦν* — fragend, liest auch Lachm. Auch ohne Frage gelesen würde der Satz den Sinn haben: Also ein König bist Du. Nur würde man dann *οὐκοῦν* als Frage für sich nehmen: Also nicht wahr? [1]) Die Formel *οὐ*

1) S. Winer's Gramm. S. 478. Vgl. aber Rost's Gramm.

λέγεις gehört mehr der feyerlichen, als gewöhnlichen Rede an, vergl. Matth. 26, 25. 64. Luk. 22, 70. Matth. 27, 11. Mark. 15, 2. Luk. 23, 3. Classisch ist diese Bejahungsformel nicht [1]). Aber auch nicht alttestam., denn Exod. 10, 29. und 1 König. 20, 40., worauf man sich beruft, sind anderer Art. In der Rabb. Sprache aber kommt sie gerade so vor, wie im N. T. [2]). In der Regel steht bloß σὺ λέγεις oder σὺ εἶπας. Hier aber und Luk. 22, 70. folgt ὅτι u. s. w., nicht, wie Erasmus und Dan. Heinsius meinen, εἰδικῶς, d. h. so: Du sagst, daß ich ein König bin, sondern, wie H. Stephanus und Beza es erklären, causal, nemlich so: Du sagst's, denn ich bin ein König [3]), weil die Formel σὺ λέγεις schon an sich vollständig und unzweydeutig bejahet, also ὅτι — — nur als Rechtfertigung der Bejahung gefaßt werden kann. In der combinirten Formel εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον bezeichnet das erste die Geburt, das zweyte die öffentliche Erscheinung, die ἀνάδειξις, vergl. zu 1, 9. Ueber μαρτυρ. τῇ ἀληθείᾳ vergl. 3 Joh. 3. 6. f. zu 5, 33. — Εἶναι ἐκ τῆς ἀληθ. vergl. 1 Joh. 2, 21. 3, 19. entspricht der Formel ἐκ τ. θεοῦ εἶναι 8, 47. — Ἀκούει μ. τ.

S. 741 f. sowohl über die Schreibweise, als die Bedeutung des Wortes.

1) Unter den von Wetstein zu Matth. 26, 25. aus den Classikern angeführten Stellen gehört Xenoph. Memorab. 3, 10. 8. gar nicht hierher, denn hier ist mit Schneider zu lesen: αὐτὸς ἔφη, τοῦτο λέγω, nicht λέγεις, und selbst, wenn λέγεις gelesen würde, wäre der Fall doch ein anderer. Auch die ähnlichen Formeln Sophocl. Trachin. 873. 874. ed. Herm. πάντ' ἀκήκοας und δεύτερον κλύεις, Eurip. Hippol. 352. ed. Dind. σοῦ τάδ', οὐκ ἐμοῦ κλύεις, Eurip. fragm. ed. Barn. 379. σὺ δὲ λέγεις, οὐκ ἐγώ, sind anderer Art. Ja die scheinbarste Parallele Plaut. Merc. 4, 2. 52. Scio me miserum dicis. Tu dixti, ego taceo, bekommt durch ego taceo einen anderen Charakter. Man sieht aus allen diesen Beyspielen nur, daß die poetische dramatische Rede dergleichen Wendungen liebte.

2) S. Schoettgen Hor. Hebr. zu Matth. 26, 25.

3) Vergl. Bynaeus de morte J. Chr. lib. 2. Cap. 7. §. 9.

φων. vergl. 10, 3. 16. 27. faßt das Hören und Gehorchen auf die gebietende Wahrheitsstimme in sich. — Wie der Herr die Wahrheit selbst ist, die Wahrheit verkündigt, so folgen ihm auch alle, in denen die heilige Wurzel der Wahrheit ist, aber kein anderer hört und gehorcht, vergl. 8, 47. 1 Joh. 4, 5.

V. 38. Pilatus glaubte genug gehört zu haben, um sich zu überzeugen, daß Jesus kein Majestätsverbrecher, kein Empörer sey. Mit der Frage, τί ἐστιν ἀλήθεια, abbrechend, eilt er, ohne Antwort zu erwarten, hinaus zu den Juden, ihnen zu sagen, daß er an dem Angeklagten keine Ursach zur Verurtheilung finde. So abgerissen und eilig konnte die Frage nichts anderes seyn, als ein Ausruf der weltmännischen Verzweiflung an der Wahrheit, oder gar des leichtfertigen Spottes über die Schwärmerey des Wahrheitskönigs. Was hat ein praktischer Röm. Staatsmann jener Zeit mit der Wahrheit zu thun? Die Kirchenväter meinen, Pilatus habe mit wißbegierigem Ernste nach der Wahrheit gefragt, aber, weil vor allen Dingen nöthig war, Jesum zu retten, für den Augenblick keine Antwort erwartet [1]). Doch schon Bengel sagt mit Recht: ita quaerit, ut confiteatur, se non esse ex veritate. Olshausen findet in der Frage den wehmüthigen Ausdruck innerer Trostlosigkeit, Meyer das Ergriffen- und Gerührtseyn von der traurigen Lage des unschuldigen Schwärmers. Allein im letzteren Falle lag wohl ein anderes Wort näher, und im ersteren wäre eine mehr subjective Beziehung hervorgetreten. Wenn man meint, Pilatus bezeuge wirklich eine ernste und herzliche Theilnahme an Jesu Schicksal, so geschieht dieß wenigstens nicht hier, und auch im Folgenden ist die Spur davon sehr leise. Eine gewisse Gutmüthigkeit legt Pilatus allerdings an den Tag, mehr noch aber jenen praktischen Verstand, der leicht genug ein-

1) S. Euthymius zu d. St.

sah, daß, zumahl nach Römischem Rechte, kein hinreichender Grund zur Todesstrafe vorhanden war. Damit aber läßt sich jene weltliche Verzweiflung an der Wahrheit, und jenes vornehme Mitleid mit dem Könige der Wahrheit, recht gut vereinigt denken.

Woher aber hat Johannes diese Privatunterredung zwischen Pilatus und Jesus im Prätorium, wohin, wie es scheint, wenigstens von den Juden Niemand gefolgt war? War vielleicht, wie Gurlitt meint, Pilatus selbst oder seine Umgebungen die Quelle? Oder war Pilatus mit Jesus nahe am Eingange des Prätoriums stehen geblieben, so daß die Zunächststehenden die Unterredung hören konnten? War unter diesen vielleicht Johannes, oder ein anderer am Schicksale des Herrn theilnehmender Zeuge? Nach Luk. 23, 3. scheint, wofern dieß nicht etwas Anderes und Späteres ist, als Joh. 18, 33–38., die Unterredung auch draußen hörbar gewesen zu seyn. Hätte, wie Strauß vermuthet, Joh. das Gespräch eben nur componirt, so müßte man sein Geschick rühmen. Aber wenn wir die Quelle nicht wissen, ist die Relation deßhalb ohne Quelle?

V. 39. 40. Vergl. zu V. 39. 19, 16. Matth. 27, 15 ff. Mark. 15, 6 ff. u. Luk. 23, 4 ff. Für Luk. 23, 4–14. läßt sich in der Joh. Erzählung kaum ein Platz finden. Weder vor noch nach V. 39. 40. kann man jenen Zwischenact bey Herodes pragmatisch einfügen. Das Schweigen des Matth. und Mark. rechtfertigt den Joh., daß er davon nichts zu wissen scheint, aber dadurch wird die Erzählung des Lukas, welche den Verhältnissen im Allgemeinen nicht widerspricht, noch keine Erdichtung [1]).

Das Mittel, dessen sich Pilatus bedient, um Jesum zu befreyen, war nicht geschickt gewählt, weil darin immer der Schein lag, als halte er Jesum für schuldig. Einen Unschuldigen, konnten die Juden sagen, begnadigt man

1) Vergl. Strauß L. J. 2. S. 545 ff.

nicht, und so hatten sie eine Concession von seiner Seite. Ganz verkehrt aber war, daß er durch das τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων erbitternden Spott einmischt. — Die Sitte, daß der Landpfleger am Osterfeste, oder, wie die synopt. Evangelien allgemeiner sagen, κατὰ ἑορτήν, einen Gefangenen, den das Volk verlangte, freygab, wird hier (ἔστι δὲ συνήθεια ὑμῖν) als eine Jüdische bezeichnet. Sie hat eine entfernte Aehnlichkeit mit der Römischen Sitte, an den Lectisternien alle Gefangenen frey zu geben s. Livius 5, 13. Aber weder daraus, noch aus der ähnlichen Griech. Sitte, an den Thesmophorien die Gefangenen loszulassen, scheint die Jüdische entsprungen zu seyn. Man weiß nicht, wie alt die Sitte unter den Juden war; im A. T. kommt sie nicht vor. Stammt sie aus der Makkabäerzeit und wurde von den Römern nur beybehalten, oder war sie erst unter der Römischen Herrschaft entstanden? Es fehlt an allen Datis, die Frage zu beantworten [1]). Nach Matth. 27, 17 ff. bringt Pilatus zugleich den Barabbas mit in Vorschlag. Aber dieß erzählt nur Matthäus. Auch nach Mark. und Luk. fordern die Juden den Barabbas, aber ohne daß Pilatus ihnen die Wahl stellt, was auch in der That sehr zweckwidrig gewesen wäre. Der Conjunctiv ἀπολ. nach βουλ. wie Matth. 13, 28. Luk. 9, 54. vergl. Xenoph. Memor. 2, 1. 1.

Ueber Barabbas geben Mark. 15, 7. und Luk. 23, 19. nähere Nachricht. Nach Matth. 27, 20. hatten die Hohenpriester und Aeltesten das Volk aufgereizt, den Barabbas zu fordern. — Das gewiß echte (AB) πάλιν V. 40. bezieht sich auf die Wiederholung der κραυγή, womit die Versammlung angefangen hatte, V. 30. 31. — Der Schluß des Verses: ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς λῃστής, nach

1) S. Bynaeus de morte. Vol. III. p. 97 - 100. und Conrad Hottinger de ritu dimittendi reum in festo paschali. 1718. in d. Tempe Helv. Tom. IV. p. 264 sqq. und v. Walther's Betrachtungen S. 189 - 202.

Mark. 15, 7. Luk. 23, 19. ein Aufrührer, enthält wohl auch nach der Absicht des Johannes eine erschreckende Ironie der Geschichte. Den Räuber wollen sie befreyet, den Heiligen Gottes gekreuzigt wissen.

19, 1–3. Da das eine Mittel, Jesum zu befreyen, fehlgeschlagen war, so greift der halbgerechte Pilatus zu einem andern, welches auch nichts half. Nach Luk. 23, 16. erklärt er, er wolle den Gefangenen züchtigen lassen und dann losgeben. Man sieht dort nicht, was er damit will. Es kommt auch dort nicht dazu. Nach Joh. aber geschieht jetzt die Geisselung, vielleicht nicht in Gegenwart des Pilatus, im Vorhofe des Prätoriums von Römischen Soldaten. Die Römische Geisselung [1]) (denn diese ist hier gemeint) gehörte zu den schimpflichsten Strafen und gränzte nahe an die Todesstrafe. In der Regel ging sie der Kreuzigung voran und gehörte dazu [2]). So wird sie an Jesus Matth. 27, 26. vollzogen. Hier hatte sie einen andern Zweck, s. V. 4. Das Verfahren des Pilatus war um so ungerechter [3]) und zweckwidriger zugleich, da er den Soldaten gestattet, ihren Muthwillen an dem Manne der Schmerzen auszuüben. Da er selbst schon 18, 39. des vermeintlichen Judenkönigs gespottet, so erlaubt sich jetzt auch der rohe Soldat die verhöhnende Mißhandlung. Etwas vollständiger beschreiben diese Mißhandlung Matth. 27, 28–31. Mark. 15, 17–20. Die verhöhnende schmerzliche Königskrone (Lorbeerkranz?) ist auch dort ἐξ ἀκανθ. [4]) Dornen, s. Matth. 7, 16. Was Joh. ἱμάτ. πορφυροῦν nennt, heißt bey Matth. χλαμὺς κοκκίνη, bey Mark. πορφύρα. Der Widerspruch ist unbedeutend. Wahrscheinlich war der Mantel ein abgetragener rother Soldatenmantel der vornehmeren Art [5]).

1) S. Philo adv. Flacc. Ed. Mang. Tom. II. p. 528. 529.
2) S. Liv. 32, 36. Joseph. de B. J. 5, 11. 1.
3) S. v. Walther's Betrachtungen S. 221.
4) S. Paulus exeget. Handb. 3, 2. S. 649 ff.
5) S. Paulus Commentar und Handbuch zu Matth. 27, 28.

V. 4–8. Pilatus, indem er Christum in der höhnischen Vermummung wieder vorführt, billigt die Mißhandlung, wenn sie auch nicht gerade auf sein Geheiß geschehen war. Was will er damit? Indem er den gegeisselten und verspotteten Mann darstellt, erklärt er zunächst, er halte damit die Sache für abgemacht. Die Juden sollten schließen, daß, wenn er die Anklage für gegründet gehalten hätte, er anders verfahren seyn würde. Aber indem er durch den dargestellten Spott die Anklage der Juden lächerlich macht, verfehlt er seinen Zweck, wie vorher 18, 39. — Nach einer Pause (*καὶ λέγει* s. 11, 11.) scheint es, ruft er V. 6. (V. 5. ist Parenthese): *Ἴδε ὁ ἄνθρωπος*, siehe da, der (wehrlose, gemißhandelte) Mensch! Was heißt, was soll dieß? Wird er durch das Geschrey V. 6. unterbrochen, daß er nicht ausreden kann? Oder sagt die Action vollständiger, was er will? Entweder liegt darin, ein solcher ist kein König, kein Aufrührer. In diesem Falle stimmt das kurze Wort mit der Erklärung V. 4. und bestätigt sie. Oder er will damit Mitleiden erregen. Bey dem ungleichen, zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit getheilten Betragen des Pilatus ist schwer zu sagen, was er bestimmt meint. Deutlich sieht man nur, er sucht auch auf die Weise Jesum zu befreyen. Ein edler, von der hohen Erscheinung Christi wirklich ergriffener Römer hätte bey der Gewalt, die Pilatus hatte, entschiedener und zweckvoller gehandelt. Der Anblick des Gehaßten und der Spott des Landpflegers reizen die Hohenpriester und Diener von Neuem; sie rufen ein Mahl über das andere: Kreuzige, Kreuzige ihn! Vielleicht schwieg das Volk jetzt, augenblicklich von Mitleiden ergriffen. — V. 4. liest Lachmann *καὶ ἐξῆλθεν πάλιν* nach ABKL u. a. Auf jeden Fall ist die recepta *οὖν* unecht. V. 6. haben Griesb. und Lachm. *αὐτὸν* nach dem zweyten *σταυρ.* in den Text aufgenommen. Hier stehen gegen B, der es ausläßt, ADEKMS u. a. Da Pilatus, erzürnt darüber, daß nichts

fruchtet, von Neuem erklärt, sie möchten Jesum auf ihre Verantwortung hinrichten, er halte ihn (nach Römischem Gesetz) für unschuldig, so ändern die Juden die erste politische Form der Anklage (*βασιλ. τ. Ἰουδ.*), und indem sie antworten: Wenn auch Du (nach Römischem Gesetz) kein todeswürdiges Verbrechen an ihm findest, so haben doch wir ein Gesetz, und nach unserem Gesetze (vergl. Levit. 24, 16.) muß er als Gotteslästerer sterben, da er sich zum Sohne Gottes gemacht hat, (der er nicht ist), — geben sie der Klage einen rein national religiösen Charakter. König der Juden und Sohn Gottes war dasselbe. Aber durch den veränderten Ausdruck bringen sie ihre religiöse Autonomie mit ins Spiel. Damit nehmen sie das jus gladii nicht in Anspruch, aber es lag darin eine mittelbare Nöthigung für Pilatus, das Jüdische Auto da fe anzuerkennen. Dieß würde nun auch Pilatus vielleicht ohne Weigerung gethan haben, wenn nicht den heidnischen Mann, der sich der Religion nicht ganz entschlagen konnte, bey dem Namen *υἱὸς θεοῦ* eine heimliche Furcht ergriffen hätte, daß er vielleicht mit einem Göttersohne zu thun habe. Nach Matth. 27, 19. kam dazu die Warnung seiner Gemahlin, die ein Traum wegen der Sache geängstigt hatte. Wenn diese Warnung wirklich vorherging, so könnte man darauf *μᾶλλον ἐφοβήθη* V. 8. beziehen. Aber nach Joh., der nichts davon weiß, versteht man dieß richtiger davon, daß Pilatus schon bisher eine gewisse Scheu gezeigt hatte, Jesum zum Tode zu verurtheilen. V. 7. läßt Lachm. *ἡμῶν* nach *νόμον* aus, nach BDL Vlg. It. Orig. Hil. Es lag näher, es einzuschalten, als wegzulassen. *Τοῦ* vor *θεοῦ* hat schon Griesb. nach den meisten Handschriften getilgt.

V. 9. Pilatus will in Ruhe von Christus Auskunft über das, was ihn beunruhigt. Er geht also wieder mit ihm in das Prätorium hinein. Da er längst wissen mußte, daß Jesus aus Galiläa war, so kann die

Frage πόθεν nur in Beziehung auf υἱὸς θεοῦ V. 7. den Sinn haben: Woher stammst Du, aus menschlichem oder göttlichem Geschlecht? [1]) Warum schwieg Jesus? Eine gründliche, belehrende Antwort war in diesem Augenblicke unmöglich. Eine kurze Bejahung wäre für den polytheistischen Landpfleger unverständlich, ja mißverständlich, eine einfache Verneinung Unwahrheit gewesen [2]). So zeugt selbst dieß Schweigen des Erlösers für seinen göttlichen Ursprung.

V. 10. Das Schweigen Jesu erschien dem Pilatus als Trotz. Empfindlich im Gefühle seiner Macht, aber nicht ohne Wohlwollen fragt er: Mir, dem Machthaber, antwortest Du nicht? Du solltest mir freundlich seyn. Weißt Du nicht, daß ich Macht habe, Dich zu kreuzigen, und Macht, Dich freyzulassen? — Οὖν hat Griesb. ausgelassen, Lachm. nach B (Sangall.) Ver. Verc. Colb. wieder hergestellt. Man möchte es gern entbehren, da es die Erzählung schleppend macht. Aber eben deßhalb kann es von AX und mehreren Minuskeln ausgestoßen seyn. Lachm. liest: ἀπολῦσαί σε κ. ἐξουσ. ἔχω σταυρ. σε nach AB. Die recepta wird vornehmlich durch die Lat. Handschriften, Ver. Verc. Colb. u. a. geschützt. Diese Varietät scheint aus Reflexion entstanden zu seyn. Je nachdem man sich Pilatus zuerst schreckend oder lockend gedacht hat, ist die eine oder andere Wortstellung vorgezogen worden. Mir scheint schicklicher ἀπολῦσαι voranzustehen, und erst mit wachsendem Gefühle der Macht das drohende σταυρ. zu folgen.

V. 11. Die Antwort Jesu ist in diesem Zusammen-

---

1) Euthym. ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐκ γῆς; Vergl. Arrian. dissert. Epict. 3', 1., wo es heißt, sage Dir selbst, nicht Epiktet hat mir das gesagt, πόθεν γὰρ ἐκεῖνος; sondern irgend ein Gott durch ihn. S. Kypke zu d. St.

2) Euthym. aber erklärt: Διότι ὅπερ ἐζήτει μαθεῖν, ἔμαθεν, ὅτι ἤκουσεν, ὅτι ἡ βασιλ. ἡ ἐμὴ κ. τ. λ. 18, 36. Καὶ ὥσπερ τότε, μαλακῶς ἀντιποιούμενος οὐδὲν ὠφέλησεν, οὕτως οὐδὲ νῦν ἔμελλεν ὠφελήσειν ἄνανδρος ὢν καὶ ψοφοδεής.

hange nur würdig, wenn ἄνωθεν so viel ist als ἐκ θεοῦ [1]), vergl. 3, 27. 31. Jak. 1, 17. Semler und Bolten aber meinten, es sey von dem obrigkeitlichen ἄνωθεν des Synedriums zu verstehen, Usteri, von dem ἄνωθεν des Röm. Kaisers. Der letztere erklärt hiernach die Stelle so: Das ist eben so schlimm, daß Dir eine so willkührliche Gewalt höheren Orts, vom Kaiser nemlich, übertragen ist u. s. w. [2]). Allein schwerlich ist ἄνωθεν je so gebraucht worden. Auch war des Pilatus Gewalt keine willkührliche, sondern, eben weil vom Kaiser gegeben, die rechtmäßige. Ein Tadel dieser bestehenden Verfassung in diesem Augenblicke konnte gar nicht im Sinne Christi liegen. Dazu kommt, daß Jesus nicht von der Gewalt des Pilatus überhaupt, sondern von der besonderen Macht, welche derselbe in diesem Augenblicke über ihn hat, spricht, und eben dieß (κατ' ἐμοῦ), daß er in des Mannes Gewalt ist auf Leben und Tod, also sein Schicksal für ein δεδομένον (nicht δεδομένη) ἄνωθεν erklärt. — Nur indem Jesus die Gewalt des Pilatus, der er sich unterworfen sieht, unter die höhere Macht Gottes stellt, demüthigt er den stolzen Römer, ohne Unnöthiges und Unrechtes zu sagen. Aber neben der Demüthigung des Pilatus hat die Antwort auch zugleich den Zweck, sich selbst als über jede drohende oder lockende Macht der Welt erhaben darzustellen. Jesus verschmäht anders, als durch das Recht der Unschuld frey zu werden. Er fügt hinzu: διὰ τοῦτο — — in welchem Sinne? Ὁ παραδιδούς με ist collectivisch und substantivisch zu nehmen und von den Juden zu verstehen. Von diesen sagt er, sie haben daran, daß er in des Pilatus Gewalt ist, größere Sünde, als Pilatus. Dieser handelte nemlich als Werkzeug der höheren Macht und Fügung. Darum, διὰ τοῦτο, ist er, obwohl

1) Euthym. εἰ μὴ ἦν σοι συγκεχωρημένον ἐκ θεοῦ.

2) Comment. crit. p. 72.

nicht ohne Schuld in diesem Proceß, weil er in haltloser Schwäche das Recht nicht zu behaupten weiß und am Ende aus Furcht vor den Juden weicht, doch nicht so schuldig, als die, welche den Proceß der Ungerechtigkeit angefangen haben. Ich stimme hierin mit de Wette überein. Euthym. erklärt, wie Chrysost. und Theophyl., *διὰ τοῦτο* so: *διότι ἐξουσίαν ἔχεις καὶ οὐκ ἀπολύεις με, οὐκ ἀπολέλυσαι ἁμαρτίας, εἰ καὶ ἐλάττονος τῆς τῶν παραδόντων μέ σοι. καὶ γὰρ οὗτος μὲν μιαιφόνος, σὺ δὲ ἁπλοῦς καὶ εὐρίπιστος.* Aber auch ohne das *δεδομ. ἄνωθεν* hatte Pilatus die Macht, Jesum freyzugeben; er hatte dieß V. 10. selbst erklärt. Eben so wenig kann man mit Tholuck den Zusammenhang so fassen: Da Du aus obrigkeitlicher, von Gott gegebener Gewalt richtest, so u.s.w. Denn hieraus würde folgen, daß Pilatus gar keine Sünde hatte. Kurz, jede Auslegung des *διὰ τ.* ist falsch, welche nicht davon ausgeht, daß in dem *δεδομ. ἄνωθ.* der Grund liegt, warum Pilatus geringere, die Juden größere Schuld haben.

V. 12. Pilatus, von der Antwort Jesu lebhaft ergriffen, sucht von dem Augenblick an (*ἐκ τούτου* vgl. 6, 66.) ernstlichst Jesum zu befreyen. Vorher scheint er dem Joh. mehr nur ein Spiel damit getrieben zu haben. Aber er hatte eben dadurch verspielt. Man kann sich denken, daß er den Juden entschieden erklärt, er müsse den Unschuldigen freylassen. Aber diese, um auf jeden Fall durchzudringen, greifen von Neuem zur politischen Anklage und bringen durch ihr bedrohendes Geschrey, *ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς* — — den halbgerechten und jetzt feigen Mann, der die Ungunst des argwöhnischen Tiberius [1]) mehr fürchtete, als jede Art der Ungerechtigkeit, auf andere Gedanken. Da er längst

1) Qui atrocissime exercebat leges majestatis, sagt Sueton Vit. Tiber. c. 58., und Tacitus Annal. 3, 38.: majestatis crimen omnium accusationum complementum erat.

wegen vielfacher Mißgriffe in seinem Amte [1]) Anklagen der Juden in Rom zu fürchten hatte, so mußte er um so mehr erschrecken. Amicus Caesaris war ein Ehrentitel der Römischen Legaten und Präfecten [2]). Die Juden aber nehmen das Wort in dem bedeutsameren Sinne, daß ein rechter Freund und Diener des Kaisers einen solchen Aufrührer nicht freylassen darf. Indem sie hinzufügen: *πᾶς ὁ βασιλ.* u. s. w., sprechen sie einen politisch richtigen Satz aus, der aber auf Christus angewendet in ihrem Munde zur Lüge wird. Wie gern würden sie dem Rebellen gefolgt seyn, wenn er dem Kaiser wirklich in ihrem Sinne widersprochen hätte?

V. 13 – 16. Der *φίλος τοῦ Καίσαρος* V. 12. entscheidet. Pilatus wagt nicht länger zu widerstehen. Er schickt sich an, das Urtheil in Form Rechtens zu fällen. Das Halsgericht, wie überhaupt die Gerichtsconvente, wurde bey den Römern auch in den Provinzen öffentlich, im Freyen, gehalten [3]). Pilatus führt also Jesum wieder heraus und setzt sich auf den Richtstuhl [4]). Aber statt zu untersuchen und zu richten, ruft er von Neuem mit ärgerlichem Spott: *ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν!* Als aber die wüthenden Juden, statt weiter zu hören, schreien: Weg, weg! Kreuzige ihn! ruft er mit noch beißenderem, aber deutlicherem Sarkasmus: Euren König soll ich kreuzigen? Immer noch widerstrebt er, zwischen Furcht vor dem Gottessohne und den Juden hin und hergetrieben. *Τοῦτο εἶπε — εἰς θεραπείαν τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀπηνείας*, bemerkt Euthym. Aber nie hat Spott geheilt. Da die Priester, sonst zu jeder Art des Widerspruchs gegen die Römische Herrschaft bereitwillig, rufen:

---

1) S. Philo de legat. ad Caj. §. 38. Joseph. Archaeol. 18, 3. 1 ff. Hiernach lebte er fast beständig mit den Juden im Kriege.
2) S. Wetstein zu d. St. u. v. Walther's Betrachtt. S. 251 ff.
3) S. Walter a. a. O. S. 745.
4) Cic. Verr. II, 2. 38. palam de sella ac tribunali pronuntiat.

Wir haben keinen andern König, als den Kaiser, erschrickt er von Neuem über den gefährlichen Vorwurf, der darin lag, und übergiebt den Unschuldigen, weil alles vergeblich ist, ihn zu retten, den Juden (*αὐτοῖς*) zur Kreuzigung [1]).

V. 13. billigte statt der recepta *τοῦτον τ. λόγον*, schon Griesb. *τῶν λόγων τούτων*, was Lachm. nach ABDELM u. mehr. Minuskeln, It. Vlg. u. a. aufgenommen hat. V. 12. besteht aus zwey verschiedenen Hauptsätzen. Ist *τοῦ* vor *βήμ.*, was Lachm. nach ABDL streicht, unecht, (also, Pilatus setzte sich auf einen Richtstuhl an einen Ort, den man Steinpflaster nannte), so liegt darin, daß das *βῆμα* kein bestimmtes, stehendes war.

Λιθόστρωτον, pavimentum tesselatum, ist ein Mosaikpflaster aus kleinen Steinwürfeln von verschiedener Farbe, welches man in Höfen, Terrassen und Zimmern hatte [2]). Da Josephus v. Jüd. Kr. 5, 5. 2. bemerkt, daß das ganze *ὕπαιθρον* des Tempels Mosaikpflaster gehabt habe, vergl. 6, 1. 8., so meint Iken [3]), Pilatus habe sein *βῆμα* in den Vorhof der Heiden bringen lassen und hier Gericht gehalten. Aber wie dieß an sich unwahrscheinlich ist, so erzählt auch Joh. so, daß man sich das *βῆμα* vor dem Prätorium denken muß, Josephus aber spricht in beyden

---

1) Auch Juristen haben von jeher das Betragen des Pilatus wie der Juden in dem Processe Christi für ungerecht erklärt. Vgl. besonders v. Walther's Betrachtungen. Die Macht der Geschichte hat längst entschieden. Ein gelehrter Jude aber, Salvador, Histoire des institutions de Moïse. Bruxelles 1828. Tom. 2. ch. 3. hat kürzlich zu beweisen gesucht, daß Jesus mit allem Fug und Recht zum Tode verurtheilt sey. Gegen ihn s. des berühmten Franz. Rechtsgelehrten Dupin l'ainé, Jesus devant Caïphe et Pilate, réfutation de M. Salvador. 2de édit. Par. 1840. Vgl. v. Ammon's Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Bd. 1. S. 238 ff.

2) S. K. O. Müller's Archäol. 2te Ausg. S. 437.

3) Dissert. de *λιθοστρώτῳ* ad Joh. 19, 13. in den dissert. philol. theol. Vol. 2. p. 584 sqq. Hier und Bynaeus de morte J. Chr. lib. 3. p. 165 - 174. findet man auch die verschiedenen Ansichten über das *λιθόστρ.* und das Hebr. *Γαββαθᾶ*. Vergl. Krebs Observatt. zu d. St.

Stellen von keinem besonders sogenannten λιθόστρωτον im Tempel, sondern nur davon, daß der ganze Vorhof ein sehr glattes Mosaikpflaster hatte. Nach Römischem Gesetze mußten alle wichtigeren Sachen, namentlich die Criminalfälle, — nicht de plano oder ex aequo loco, sondern ex superiori, oder pro tribunali (was dem de plano technisch entgegengesetzt wird) gerichtet werden [1]). Pilatus setzte seinen Richtstuhl, wie es scheint, auf das λιθόστρωτον, um förmlich ex superiori loco Recht zu sprechen. Es könnte dieses λιθόστρωτον ein portatile seyn. Denn seit Cäsar war es Sitte, daß die Römischen Magistrate solche Lithostrota, d. h. den Apparat dazu, auch in die Provinzen mitnahmen, um ihr praetorium damit zu schmücken [2]). Nach dieser Sitte hätte dann Pilatus das λιθόστρωτον vor dem Prätorium neu hingelegt [3]). Aber schwerlich würde dann Joh. εἰς τόπον geschrieben haben, sondern bloß εἰς λιθόστρ. vgl. V. 17. Josephus aber erzählt v. Jüd. Kr. 2, 14. 8. von dem Procurator Florus, daß er einst in Jerusalem vor der königl. Burg sein βῆμα, um Gericht zu halten, aufgeschlagen habe. So wird wohl auch Pil. sein Prätorium in der königlichen Burg gehabt, und wahrscheinlich sein βῆμα auf das Mosaikpflaster der Terrasse vor derselben aufgestellt haben [4]). In diesem Falle begreift man besser, warum Joh. εἰς τόπον schreibt und zu dem Griechischen den gewohnten Aramäischen Namen des Platzes hinzufügt, während im andern Falle unbegreiflich ist, warum er für Griech. Leser eine Aram. Uebersetzung des λιθόστρ. hinzufügt, die ohnehin nicht entsprechend ist. Im A. T.

1) S. v. Walther's Betrachtungen S. 261.

2) Sueton. erzählt Vit. Caesar. 46. von Cäsar: in expeditionibus tesselata et sectilia pavimenta circumtulisse. s. Casaub. ad h. l.

3) Nonnus umschreibt: ἀρτιδόμῳ δ'ἵκάθητο λιθοστρώτῳ παρὰ χώρῳ.

4) S. Heinsius Exercitatt. in Joan. Cap. 10. p. 238. Winer's Reallexik. unter Lithostroton.

entspricht dem λιθόστρ. eher מִרְצֶפֶת 2 KK. 16, 17. Regelmäßig übersetzen die LXX רִצְפָּה durch λιθόστρωτον Esth. 1, 6. 2 Chronik. 7, 3. u. a. — Die Etymologie von Γαββαθᾶ ist vornehmlich streitig zwischen גַּב Rücken, Verschanzung, (d. Syr. Uebersetzung übersetzt danach: περίβολος) und גָּבַהּ hochseyn, Erhöhung [1]). Auffallend, daß von dem Orte und seinem Namen sowohl Josephus, als die Rabbinen schweigen. Aber jener nennt Gibea Benjam., wo nach Josua 24, 33. Eleazar begraben wurde, Archäol. 5, 1. 29. Γαβαθᾶ, woraus sich ergiebt, daß auch unser Γαββαθᾶ auf גִּבְעָה Hügel zurückgeführt werden könnte, wenn nicht etwa das doppelte β mehr auf גַּב von גָּבַב führt. Immer aber wird man darauf zurückkommen, sich unter Γαββαθᾶ eine Pflastererhöhung vor der Burg zu denken.

Ueber ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα V. 14., s. zu 18, 28. Statt ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη liest Lachm. nach ABDKL u. a. ὥρα ἦν ὡς (ABEKL) ἕκτη. Die recepta ist durch Zusammenfügung beyder Sätze zu einer Parenthese entstanden. Dem Evangelisten war der Augenblick, wo Pilatus sich auf den Richtstuhl setzte und nachgab, zu merkwürdig, um nicht die Stunde genau anzumerken. Rechnet Joh. die Tagesstunden auch hier nach Jüdischer Art, wie 1, 40. 4, 6., so scheint 18, 28. dieser Zeitbestimmung zu widersprechen. Denn wie spät man auch das πρωΐ dort denken mag, später als 6 Uhr des Morgens nach unsrer Stundenzählung kann es nicht gewesen seyn. So wären auf die Verhandlungen vor Pilatus fast sechs Stunden hingegangen. Dieß deucht Vielen zu viel. — Eine noch größere Bedenklichkeit entsteht dadurch, daß nach Mark. 15, 25. die Kreuzigung in der dritten Tagesstunde geschehen seyn soll. Eine unauflösliche Differenz, wenn

1) S. Iken und Bynäus a. a. O., Fritzsche über die Verdienste des Hn. Dr. Tholuck S. 102., und Tholuck's Beiträge zur Erklär. des N. T. S. 119 - 123.

an beyden Stellen der Text richtig ist, und dieselbe Tagesstundenzählung. Wer sie lösen will, der muß entweder, wenn ἕκτη bey Joh. eben so echt ist, als τρίτη bey Markus, annehmen, daß Johannes der im Römischen Gericht geltenden Stundenzählung [1]) folgt, jene sechste Stunde also früh Morgens 6 Uhr ist, Markus aber der Jüdischen, — oder, wenn auch Johannes der Jüdischen Stundenzählung folgt, statt ἕκτη bey Joh. mit DL 72. 88. 123. in m. a. pr. m. 151. und Chr. Alex. [2]) τρίτη schreiben. Aber ein recht klares Zeitverhältniß kommt auch so nicht heraus. Man muß immer auf das Johanneische ungefähr (ὡς, ὡσεί) etwas rechnen, um die Zeit zwischen dem Schluß des Gerichtes vor dem Prätorium und der Hinrichtung auf Golgatha herauszubringen. Die Hauptsache aber ist, daß ἕκτη unstreitig die älteste [3]) Leseart ist. Schon Eusebius, in seinen Fragen und Antworten über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, weiß

---

1) Hug in d. kritisch-exeget. Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu, in der Freyburger Zeitschrift Heft 5. S. 91 ff. bemerkt, aus Cicero orat. in Verrem. VII. c. 17. 37. 38. und Epist. ad divers. 7, 30. 9, 26. 4, 12. gehe hervor, daß zur Zeit der Republik im Forum die Stundeneintheilung von Mitternacht zu Mitternacht üblich war. Vergl. Gell. Noct. Att. 3, 2. Daneben aber gilt auch schon bey Horaz im gemeinen Leben die Eintheilung des Tages von Tagesanbruch. So sagt Plin. N. H. 2, 79. Vulgus omne a luce ad tenebras, sacerdotes Romani et qui diem diffiniere civilem — — — a media nocte in mediam. — Es wäre möglich, ist aber unwahrscheinlich, daß Joh. gerade hier der Stundenzählung des Röm. Forums folgt. Merkwürdig ist, daß Josephus vita c. 54. den Jüd. Sabbath nach eben dieser Stundenzählung bestimmt, in der berühmten Stelle aber de B. J. 6, 9. 3. über das Schlachten des Paschalammes der Jüdischen Eintheilung folgt.

2) Chronic. Alexandr. Ed. Bonn. p. 411. versichert, daß die genauen Mspte so lesen, auch das Autographum (ἰδιόχειρον) des Evangelisten in Ephesus.

3) Hug a. a. O. S. 89. sagt: Selbst Cod. D ist hier mangelhaft; die Blätter sind daraus verloren gegangen, deren Aussagen einigen Werth hätten, und durch eine Hand des 10ten oder 11ten Jahrhunderts ersetzt worden.

am Ende, wie Severus in der Catene angiebt, keine andere Auskunft, als daß ἕκτη ein Schreibfehler von Anfang (παρὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ἀπογραψαμένων τὰ εὐαγγέλια) sey. Ammonius, Severus, Theophylakt versuchen, sich diesen Schreibfehler ἐξ ἀρχῆς daraus zu erklären, daß das gewöhnliche Zahlzeichen γάμμα (3) mit dem ähnlichen ἐπίσημον Βαῦ [1]), was die Alexandriner γαβὲξ nennen, ϛ (6) verwechselt sey. Dieß ist möglich, aber nicht wahrscheinlich. Selbst Euthymius läßt sich lieber die abentheuerlichste Erklärung und Construction der Stelle im Markus gefallen, als jene Veränderung der Lesart bey Johannes, die immer das Bedenkliche hat, daß die Entstehung der ältesten und harmonistisch so viel schwierigeren Lesart unerklärlich ist. So hat man, unter der Voraussetzung, daß im Joh. und Mark. die Lesart unanfechtbar sey, auch in neuerer Zeit wieder auf chronologische Weise versucht [2]), die Differenz zu lösen. Die Juden, sagt man, theilten die 12 Stunden des Tages in vier Viertheile, jedes zu 3 Stunden. Wenn nun Markus nach dieser Eintheilung sage, Jesus sey in der dritten Stunde, d. h. dem dritten Viertheil gekreuzigt, Joh. aber nach der gewöhnlichen, er sey ungefähr in der sechsten Stunde (also nach Markus Stundenbestimmung in dem zweyten Viertheil), so sey alles in Uebereinstimmung. — Allein von solchen Tagesquadranten (רְבִיעִיּוֹת יוֹם) der späteren Juden [3]) ist doch in der ganzen neutestam. Litteratur nirgends auch nur eine scheinbare Spur. K. 15, 33. 34. folgt Mark. offenbar der gewöhnlichen Stundenbestimmung; wie seltsam, wenn er V. 25. einer andern gefolgt wäre!

Aber sollte die Differenz gar nicht auflöslich seyn?

---

1) Vergl. Buttmann's ausführliche Gr. Sprachlehre 1. S. 12.

2) S. Tholuck zu d. St. Wolf Curae zu d. St. p. 973.

3) Zeltner de horologio Caiphae. Altorf. 1721. citirt aus der Gemara Babyl. Avoda Sara fol. 3. 6. lin. 19. und Maimonides ad Berachoth cap. 1.

Die sechste Stunde des Joh. scheint diplomatisch sicher, und historisch nicht allzubedenklich. Die Verhandlung vor Pilatus könnte, bey der Mannigfaltigkeit der einzelnen Momente, nahe an sechs Stunden gedauert haben. Dann aber wäre die dritte Stunde Mark. 15, 25. falsch. Aber es ließe sich vielleicht erklären, wie Mark. darauf gekommen ist. Nach Matth. 27, 45. 46. Luk. 23, 44. beginnt mit der sechsten Stunde die allgemeine Finsterniß und dauert bis zur neunten, wo Christus verscheidet. Nach dem Zusammenhange des Lukas ist ἦν δὲ ὡσεὶ ὥρα ἕκτη nicht bloß auf den Anfang der Finsterniß, sondern auch auf die Stunde der Kreuzigung zu beziehen. Dieß scheint ursprüngliche synoptische Tradition gewesen zu seyn. Matthäus aber drückt sich, ohne auf die Stunde der Kreuzigung besondere Rücksicht zu nehmen, so aus, als hätte Christus schon einige Zeit am Kreuze gehangen, ehe die Finsterniß entstand. Wenn nun Markus der dem Matthäus zum Grunde liegenden Relation folgte, so konnte es bey seiner Art, hie und da anschaulicher, vollständiger zu schreiben, recht gut geschehen, daß er den Kreuzigungsmoment, um ihn genauer zu bestimmen, drey Stunden zurückdatirte. Die Schwierigkeit freylich bleibt, daß Jesus dann zu kurze Zeit am Kreuze gehangen zu haben scheint.

Meyer erklärt V. 14. ἴδε ὁ βασιλ. ὑμ. als Sarkasmus des zur Verurtheilung schon entschiedenen Procurators, und eben so V. 15. τ. βασιλ. ὑμ. σταυρ. als bittere Erklärung seines Willens. Aber V. 14. ist zu kurz, um Sentenz der Verurtheilung zu seyn, und wenn Pilatus V. 15. gesagt hätte, ich werde ihn kreuzigen, würden die Juden V. 15. so wenig gerufen haben: Weg mit ihm, kreuzige ihn, als noch einmahl erklärt haben, daß sie keinen andern Herrn als den Kaiser hätten, womit sie offenbar erst den Pilatus bestimmten, ihnen den Unschuldigen zu übergeben.

XIX, 16 — 42.

Kreuzigung, Tod und Begräbniß.

V. 16. 17. 18. Nachdem Pilatus Jesum den Juden zur Kreuzigung überliefert hatte, führen diese ihn fort. Die Kreuzigung selbst aber geschah durch die Römischen Soldaten V. 23., denen nach Matth. 27, 26. 27. auch Pilatus zunächst den Verurtheilten zur Execution übergiebt. — Lachm. liest V. 16 und 17. *Παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν καὶ βαστάζων αὐτῷ τὸν σταυρὸν ἐξῆλθεν.* Die Hauptauctoritäten sowohl für die Auslassung des *καὶ ἤγαγον*, als für *αὐτῷ τὸν στ.* statt *σταυρὸν αὐτοῦ*, sind BLX, einige Handschriften der sogen. Itala und Orig. Cyr. Andere wichtige Zeugen, wie DEHSK und die besten Codd. bey Matthäi, haben *καὶ ἤγαγον*, was auch Griesb. vorzieht. In der That scheint *παρέλαβον* allein fast zu wenig für den Act der Wegführung. Allein da *ἤγαγον* ohne den Ort wohin — einigermaßen auffallend ist, weswegen auch wohl A das entsprechendere *ἀπήγαγον* gesetzt hat, da ferner *ἤγαγον* leicht aus der parallelen Stelle 18, 13. entstanden seyn kann, und endlich in der Regel die lectio brevior und insolentior (was das *αὐτῷ* betrifft) vorzuziehen ist, so trete ich der Lachmannschen Lesart bey. In der Kürze derselben liegt ein Beweis mehr, daß Johannes alles, was aus der vulgären Tradition bekannt war, in der Leidensgeschichte nur kurz berührt. *Βαστάζ. αὐτῷ* wird durch *τὸν σταυρὸν αὐτοῦ* erklärt. Aber, er trug sich (*αὐτῷ* nach Orig. für *ἑαυτῷ*, oder ist *αὐτὸς* zu lesen?) das Kreuz, hat einen mehr ethischen Charakter [1]). — Zu V. 17 und 18. vergl. Matth. 27, 32. 33. Mark. 15, 21. 22. Luk. 23, 26–33. Der sogenannte [2]) Schädelort, *κρανίου τόπος*, außerhalb der

1) Vergl. über diesen ethischen Dativ Rost's Gramm. S. 513. und Matthiä's gr. Grammat. Bd. 2. §. 389. g. 3.

2) Da das *λεγόμενον* den Ortsnamen Griech. angiebt, so ist das

Stadt [1]), hat nach Einigen seinen Namen von seiner Bestimmung zum Richtplatz für Missethäter, nach Andern von seiner Schädelgestalt [2]). Ich ziehe mit Dr. Paulus die letztere Ansicht vor, theils wegen des Singulars κρανίου τόπος, theils weil das Aram. גֻּלְגֻּלְתָּא wie das Hebr. גֻּלְגֹּלֶת weniger einen Ort, der zu etwas bestimmt ist, als eine Form zu bezeichnen scheint. Wenn die Bestimmung des Ortes ausgedrückt werden sollte, müßte wohl nach Hebr. Art eine Composition mit בֵּית stehen, vielleicht auch der Plural גלגלאות, capitationes, wiewohl im Rabbinischen auch der Singular capitatio heißt [3]).

V. 19. 20. Joh. giebt die Kreuzesüberschrift (echt Römisch titulus, Luk. ἐπιγραφή, Mark. ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας) am genauesten an. Pilatus, zur Verdammung Christi von den Juden gezwungen, rächt sich wenigstens durch den Spott der Inschrift, ὁ βασιλ. τῶν Ἰουδ. Die gewöhnliche, nothwendige Kürze der Inschrift versteckte den Spott. Die Nähe der Stadt, (ἐγγὺς ἦν ὁ τόπ. τῆς πόλ.) gestattete, daß Viele das Geschriebene lasen, zumahl da es Hebr. (natürlich zuerst) Gr. u. Röm. ausgedrückt war [4]).

V. 21. 22. Nach Johannes fühlte das Synedrium den Spott und bat deßhalb den Pilatus, die Inschrift zu ändern und genauer zu machen. Aber aus Rache wei-

---

übersetzende ὃς λέγεται gar nicht überflüssig, s. Gersdorf's Sprachcharakt. B. 1. S. 57.

1) Ueber die Lage der Richtstätte nahe bey Jerusalem vergl. Winer's Realwörterb. 1, 512.

2) Vergl. Winer a. a. O. und Paulus Commentar und Handbuch zu Matth. 27, 33. — Das κράνειον oder κράνιον vor Korinth ist hier nicht zu vergleichen. Dieß hatte nach Passow seinen Namen nicht von κρᾶνον oder κρανίον der Schädel, sondern von κράνον der Kornelkirschenbaum.

3) S. Buxtorf. Lexic. Talm. p. 440.

4) S. Jul. Capitol. Gordian. c. 34. Das Grabmahl des dritten Gordianus in finibus Persidis hatte einen titulus et Graecis et Lat. et Pers. et Judaicis et Aegyptiacis litteris.

gerte sich dieser standhaft mit der lakonischen Antwort: ὃ γέγραφα γέγραφα, d. h. es bleibt dabey [1]! —

V. 23. 24. Die Erzählung geht wieder auf V. 18. zurück. Die Kleiderverloosung erzählt Joh. genauer, als die synopt. Evangelien. Den Soldaten, welche die Kreuzigung verrichteten, kamen die Kleider des Gekreuzigten als Beute zu [2]). Gewöhnlich wurden zur Kreuzigung vier beordert. Also vier Theile. Die Oberkleider, τὰ ἱμάτια, in der Regel nur eins, der Mantel. Dieser ließ sich leicht theilen; vielleicht war es ein ἱμάτιον τετράγωνον. Der χιτὼν aber war, wie Joh. erzählt, ohne Nath, ἄῤῥαφος, ganz gewebt, ἐκ τῶν ἄνωθεν δι' ὅλου, von Oben, d. h. von der Oeffnung am Halse an durchweg [3]). Gewöhnlich bestand die Tunica aus zwey Stücken, vgl. Joseph. Archäol. 5, 7. 4., wo er die Tunica des Hohenpriesters ähnlich beschreibt, wie hier die Tunica Christi beschrieben wird [4]). Man könnte denken, Joh. habe, da die Synopt. schweigen, Christo eine solche Tunica eben nur seiner Typik zu Gefallen beygelegt. Aber in diesem Falle würde die typische Beziehung nicht unausgedrückt geblieben seyn. Da das Kleid, weil ganz gewebt, sich nicht theilen ließ, so werfen die Soldaten das Loos. Hierin findet Joh. eine Erfüllung der alttestam. Weissagung Ps. 22, 19. (18. nach d. LXX). Dieser Klagpsalm wurde von der neutest. Zeit an Messianisch gedeutet. Obgleich derselbe ursprünglich eine bestimmte historische Beziehung gehabt haben muß [5]), so ist doch die Schilderung des Leidenden darin von der Art, daß sie theilweise als ein Typus der Messiasleiden

---

1) Aehnliche Rabbinische Formeln s. bey Lightfoot zu d. St.

2) S. Lex 48. 20. 6. De bonis damnator. Vgl. Paulus Handb. a. a. O. S. 761.

3) S. Bynäus zu d. St. a. a. O. und Lampe.

4) S. Braun. de vestitu p. 342 sqq.

5) S. de Wette und Ewald zu d. Ps.

angesehen werden konnte, zumahl da er als ein Psalm Davids galt. — Ἱματισμὸς nimmt Joh. für χιτών, τὰ ἱμάτια für Oberkleid. Nach classischem Sprachgebrauche heißt ἱματισμὸς Kleidung überhaupt, es entspricht im Original dem Hebr. לְבוּשׁ, dem äußeren Gewande, τὰ ἱμάτια dem בֶּגֶד, was auch das Obergewand ist. Im Hebr. Parallelismus sind die beyden Sätze synonym, aber so, daß der letzte den ersten näher bestimmt. Dieß beachtet Joh. als typischer Ausleger nicht.

V. 25–27. Nur diesen schönsten Zug erzählt Joh. von dem, was vorging während Jesus am Kreuze hing; die letzte Liebesäußerung des Herrn. Auch nach der synopt. Erzählung Matth. 27, 55. 56. und Mark. 15, 40. 41. Luk. 23, 49. erscheinen als Zuschauer des ganzen Hergangs, von Matth. 27, 39. an, aber von fern stehend die näheren Bekannten Jesu, insbesondere die dienenden Galil. Frauen. Unter diesen werden von Matth. und Mark. drey genannt, Maria Magdalena, Maria die Mutter des kleinen Jakobus und Joses, und Salome die Mutter der Söhne Zebedäi. Nach Joh. scheinen die Frauen, als es ruhiger am Kreuze wurde, näher herzugetreten zu seyn. So standen sie jetzt V. 26. so nahe, daß sie die Worte des Sterbenden am Kreuze hören konnten. Voran stellt Joh. die Mutter Jesu, dann ihre Schwester, nach der gewöhnlichen Auslegung, auch Maria genannt, die Frau des Klopas, und die Maria Magdalena. Während also die Synopt. unter den Frauen die Mutter Jesu nicht nennen, nennt Joh. seine eigene Mutter nicht. War diese nicht mit an das Kreuz getreten? Was die Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ betrifft, so scheint sie mit der synopt. Μαρία ἡ τ. Ἰακώβου κ. Ἰωσῆ μήτηρ eine und dieselbe zu seyn [1]). Ihr Mann Κλωπᾶς, von dem Κλεόπας (contrahirt aus

1) Colb. aber hält sie für verschieden, indem er schreibt: Maria Cleophae et Maria Jacobi.

Κλεόπατρος) Luk. 24, 18. verschieden, ist einerley mit dem Ἀλφαῖος, dem Vater des jüngeren Jakobus. Aus dem Hebr. חַלְפַּי entstand durch härtere Aram. Aussprache im Griech. Κλωπᾶς. Aber es fällt auf, daß, wenn die Maria des Klopas die Schwester der Mutter Jesu ist, diese beyden Schwestern einen Namen hatten, was, im Falle sie rechte Schwestern waren, ohne Beyspiel wäre. Diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man die vier Namen zu zwey Paaren verbindet, so daß die Mutter Jesu und ihre Schwester das erste unbenannte Paar, die beyden Marien das zweyte Paar bilden. Die Peschito, diese Art der paarweisen Zusammenstellung ohne καί, vergl. Matth. 10, 2 ff. Luk. 6, 14 ff., nicht beachtend, die Stelle aber richtig verstehend, fügt vor Μαρ. ἡ τ. Κλ. καὶ ein, worin ihr die Pers. p. ihre Tochter und Aeth. (ihre Enkelin?) folgen. Haben wir demnach vier Frauen am Kreuze, so liegt es sehr nahe, in der Schwester der Mutter Jesu die Salome, die Mutter des Joh., zu finden, welche nach der synopt. Erzählung gegenwärtig war. Joh. nennt sie nicht, nach seiner Art. Aber wenn er der Mutter Jesu so nahe verwandt war, so erklärt sich desto besser, daß Jesus gerade ihm, den er von den beyden Zebedäiden am meisten liebte, und der von allen Jüngern so treu bis zum letzten Augenblicke aushielt, seine Mutter zu besonderer Pflege empfiehlt. Aber die Mutter war ja nicht ganz verwaist? Joseph, der Vater, mochte längst todt seyn; aber die übrigen Söhne, die sogenannten Brüder Jesu blieben ihr. Warum entzieht Jesus diese ihrer natürlichen Pflicht, und thut, als habe die Mutter an ihnen nicht die pflichtmäßigen Versorger? Waren jene ἀδελφοὶ nur Vettern Jesu, so standen sie nicht näher, als Johannes. Waren sie leibliche Brüder, so konnte Jesus, da sie noch ungläubig waren, die nächste Zukunft mit ihren Verwicklungen und Kämpfen bedenkend, um der Mutter die unterstützende Gemeinschaft der Gläubigen zu sichern,

sie dem Johannes empfehlen [1]). Aber wie? Jesus verweist auch den Jünger auf seine Mutter, und scheint beyde zu gegenseitiger liebevoller Sorge verbinden zu wollen, als fehlte wie der Mutter der pflegende Sohn, so dem Jünger die sorgsame Mutter. Wie ist dieß zu reimen, da Salome, die Mutter des Joh., noch lebte und nach unserer Erklärung von V. 25. jetzt dabey stand? Die Formel V. 26 und 27. hat etwas Sprüchwörtliches [2]). So, im weiteren Sinne genommen, schließt sie weder die übrigen Kinder der Maria, noch die Mutter des Joh. aus. Jesus wollte sein eigenes persönliches Freundschaftsverhältniß mit dem Jünger auf seine Mutter fortpflanzen. Gegen Strauß [3]) hilft nicht, daß der Zug etwas Charakteristisches hat und mit der allgemeinen Tradition nicht stimmt. Eben deßhalb, weil die Synoptiker nichts davon wissen, soll er mythisch seyn. Aber mußten nicht gerade so ganz persönliche Verhältnisse im Strome der allgemeinen Tradition leicht verloren gehen?

Statt *ἰδοὺ* (Cod. A) V. 26 und 27. liest Lachm. beyde Mahle mit B und Orig. V. 26. (DM V. 26. LM V. 27.) das bey Joh. häufigere *ἴδε*. — *Ἀπ' ἐκ. τῆς ὥρας* kann in dem Sinne streng genommen werden, daß das Pflegeverhältniß von dem Augenblick anfing, und Joh. die Maria bey sich (*εἰς τὰ ἴδια*) aufnahm, er mochte seyn, wo er wollte, in Galiläa oder Jerusalem.

V. 28 – 30. Der Augenblick des Verscheidens. *Μετὰ*

---

1) Vergl. meines Freundes Wieseler's Abhandl., die Söhne Zebedäi, Vettern des Herrn, in d. Stud. u. Kritik. 1840. 3. S. 648 ff., wo zuerst diese Stelle gründlich erörtert worden ist.

2) Vergl. das Griech. Sprüchwort *Πολυκράτης μητέρα νέμει*, aus der Anekdote entstanden, daß der Samier Polykrates die Mütter der im Kriege Gebliebenen unter die Reichen zur Pflege vertheilte mit dem Worte: *μητέρα σοι ταύτην δίδωμι*, s. Paroemiogr. Graeci edd. Leutsch et Schneidewin. Zenob. Cent. V, 64. p. 146.

3) S. L. J. Bd. 2. S. 576. Die Erzählung soll erdichtet seyn, um den Lieblingsjünger gleichsam zu einem vicarius Christi zu machen.

τοῦτο bezeichnet die unmittelbare Aufeinanderfolge. Das Angstgeschrey des sterbenden Herrn, wovon Matthäus 27, 46. erzählt, war früher. Jetzt, da er alles vollbracht weiß, (εἰδώς, nicht ἰδών, was nur EKS und einige Minuskeln haben; es war ein innerer Geistesact,) fordert er zu trinken. Der qualvollste Durst pflegt die Gekreuzigten zu quälen. Die Soldaten reichen ihm von ihrem Soldatentrank (posca, vinum acidum), indem sie damit einen Schwamm tränken und diesen auf einem (im Orient 1 bis 1½ Fuß hoch wachsenden) Ysopstengel (ὑσσώπῳ, nemlich καλάμῳ τοῦ ὑσσώπου, siehe Matth. 27, 48.) an das nicht hohe Kreuz ihm an den Mund bringen [1]). Nach Matth. 27, 34 f. und Mark. 15, 23 f. wollte man ihm vor der Kreuzigung ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον zur Betäubung reichen, was er aber nicht annahm.

Joh. findet in dieser Tränkung eine Erfüllung der Schrift, der γραφὴ überhaupt, obgleich er, wie 17, 12., eine besondere Stelle meint, nemlich Ps. 69, 22. (21.). Da der Psalm ursprünglich keine Messianische Weissagung ist, so haben wir auch hier nur einen einzelnen Typus [2]).

Ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, ist von dem folgenden λέγει abhängig. Aber dieß ἵνα ist Ausdruck des typologischen Johanneischen Pragmatismus, nicht der Absicht Christi. Joh. gebraucht sonst von der Schrifterfüllung πληρωθῆναι, wie auch Cod. D und einige Minuskeln lesen πληρωθῇ. Das synonyme τελειωθῇ (vergl. Luk. 1, 45.) ist durch das vorhergehende τετέλεσται herbeygeführt. — Τετέλεσται ist V. 28., (h. v. in corde erat, sagt Bengel) und V. 30. (nunc ore profert) eben als Präteritum [3]) auf

1) Dieß ist die Meinung des Claud. Salmasius de cruce p. 288. 311. 585 sqq. Vergl. Bynäus a. a. O. III, cap. 8. §. 9–17., Wolf und Lampe zu d. St., welcher Blasii Cariophili dissertt. miscell., worin die Meinung des Salmasius vertheidigt und berichtigt wird, excerpirt.

2) S. de Wette Commentar zu d. Ps.

3) Ohne Grund nimmt Grotius das erste τετέλεσται: omnia mox consummata erunt.

dieselbe Weise zu erklären, als Wiederhall von 17, 4. Sein Messianisches Werk auf Erden weiß er vollbracht, nicht die Weissagung. Die Auferstehung war nicht sowohl sein Werk, als Gottes, vergl. 17, 25., und, was er nach der Auferstehung thut, nur die Bewährung von dieser. Seit Michaelis und Semler aber hat man Anstoß genommen an der Beziehung des ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ auf die bezeichnete Psalmstelle und den Ausruf διψῶ. In der That, hätte Christus die Absicht gehabt, durch das διψῶ die Psalmstelle zu erfüllen, so wüßte man nicht, was man sagen sollte. Gehört aber ἵνα τελειωθῇ zum Johanneischen Pragmatismus, wie anderes der Art, besonders in der Leidensgeschichte, so ist aller Anstoß gehoben. Wenn also van Hengel[1]) ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ auf τετέλεσται bezieht und die Stelle so faßt: Cum sentiret Jesus vitae suae finem proxime instare, seque omnia consummasse, quae sibi, ut exitum haberent ss. literarum vaticinationes, his in terris consummanda essent, hoc proposito se sitire dixit, ut humectando ore spiritum remissum — — paulisper restitueret etc., so ist dieß eben so unnöthig, als unrichtig. Van Hengel schließt aus 6, 15. 13, 1., daß Joh. ἵνα immer zum Vorhergehenden beziehe. Allein 14, 31. beweist das Gegentheil. Während nun unsere Auslegung auch sprachlich nichts gegen sich hat, führt die van Hengelsche auf eine Vorstellung, welche gar nicht im Geiste des Schriftstellers zu liegen scheint. Wie, wäre nach Joh. wirklich das Werk Christi vorzugsweise nur Erfüllung der alttestam. Weissagung? Allerdings typologisirt er die Geschichte Christi vielfältig. Aber gerade das Werk Christi ist nach Joh. weit mehr eine ἐντολὴ Gottes, ein ihm von Gott neugeoffenbartes Werk, als ein

1) Annotatio in loca nonnulla N. T. Amstelod. 1824. p. 62 sqq. Aehnlich in der Catene Theodorus Herakl. Cyrill beschränkt πάντα auf das Maaß der Grausamkeit der Juden gegen Christus.

in alttestam. Vorbildern und Weissagungen vorgeschriebenes. Davon abgesehen aber, meinte Joh. mit dem τετέλεσται wirklich die Vollendung der alttestam. Weissagungen, warum sagt er V. 30. nicht: Τετέλεσται ἡ γραφή? Er konnte es nicht sagen, denn in diesem Sinne war noch nicht alles erfüllt; schon V. 36. 37. bringt wieder eine neue Erfüllung. — Παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, V. 30., ist nach der ähnlichen Formel Luk. 23, 46. durch τῷ θεῷ näher zu bestimmen. Es ist der Ausdruck jenes religiösen Bewußtseyns, wonach im Sterben der Mensch sich ganz Gott hingiebt und der Geist zu dem zurückkehrt, der ihn gegeben hat, Ps. 31, 6. Pred. 12, 7. vergl. AG. 7, 60.

V. 31. Nicht sowohl Deut. 21, 22., als vielmehr, wie Joh. bestimmt andeutet, die παρασκευὴ (τοῦ σαββάτου), die hohe Feyer des morgenden Ostertages [1]), bewog die Juden, den Pilatus zu bitten, daß die Leichname abgenommen würden vor Anfang des hohen Festes. Das Beinbrechen (crurifragium), wovon hier die Rede ist, gehörte gewöhnlich zur Kreuzesstrafe, besonders bey den Sclaven [2]), nicht als Gnadenstoß, um den Tod der Gekreuzigten zu beschleunigen, sondern um den letzten Strafact zu üben. Das Beinbrechen kommt auch als eine besondere Strafe vor unabhängig von der Kreuzigung [3]). — Statt der vulg. ἐκείνη hat schon Griesb. aus den Handschriften ἐκείνου aufgenommen. Eben der Sabbath war zu accentuiren.

V. 32. Aus Matth. 27, 54. Mark. 15, 39. hat man schließen wollen, die Soldaten, welche den Gekreuzigten die Beine brachen, seyen andere gewesen, als die sie gekreuzigt hatten. Wären es dieselben gewesen, sagt man, so würden sie, da sie Jesum hatten sterben sehen, das

1) S. zu 18, 28.
2) S. die Beweisstellen aus den Alten bey Lipsius de cruce 2, 14. ed. Vesal. 1675. p. 111 - 113.
3) S. Sueton. Octav. Cap. 67. und Casaubon. zu d. St.

Beinbrechen nicht auch an ihm haben versuchen wollen. Möglich, daß es andere waren. Aber nur Mark. sagt a. a. O., daß der Centurio das Sterben Jesu bemerkte. Der Schluß ist also nicht sicher.

V. 33. 34. Jesus schien bereits gestorben zu seyn. Aber bey der Kürze der Zeit, die er am Kreuze gehangen hatte, war es nicht wahrscheinlich. Die Soldaten bedienen sich des gewöhnlichen Mittels der Todesprüfung, um, im Fall Jesus noch nicht wirklich todt war, ihm mit dem crurifragium den letzten Todesstoß zu geben. Nur wirklich Todte durften vom Kreuze abgenommen werden [1]). Einer der Soldaten sticht mit der Lanze in die Seite, nach Soldatenart gewiß nicht bloß die Haut ritzend [2]), was auch wohl mit der Lanze schwerlich ging. Der Stich muß derb und breit gewesen seyn, da Jesus nach seiner Auferstehung 20, 27. zu Thomas sagt: *φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου.* Wenn der Soldat dem Gekreuzigten gegenüber die Lanze mit der rechten Hand führte, so traf der Stoß vielleicht die linke Seite. Für die medicinische Untersuchung ist zu bedauern, daß Joh. die *πλευρὰ* nicht näher bestimmt, ja daß der technische und vulgäre Sprachgebrauch von *πλευρὰ* weder bestimmt noch einig genug ist, um mit einiger Sicherheit den Ort und die Art der Verwundung zu beurtheilen [3]). Nur so viel ergiebt sich, daß die militärische Todesprobe [4]) keine ober-

1) Cruces succiduntur, percussos sepeliri carnifex non vetat, sagt Quinctilian. Declam. 6, 9. Vergl. Hug in der Freyb. Zeitschrift a. a. O. S. 65.

2) So wird *νύττειν* allerdings zuweilen gebraucht, in der Regel aber ist es mehr, s. Aelian. Hist. anim. 1, 56. Iliad. 5, 45 sqq. Joseph. de B. J. 3, 7. 35., vergl. Wetstein zu d. St.

3) Nach Origenes Comment. in Matthaeum Cap. 27. geschah nach Röm. Sitte die percussio sub alas corporis (Hug übersetzt: Achselhöhlen). Origenes hält die percussio für eine Abkürzung der Todesqual, und meint, Jesus sey wunderbar früher gestorben, als die percussio Statt fand, die so nur als Todesprobe erscheint.

4) Dafür hält den Lanzenstich auch Cyrill: *βραχύ τι ἀπιστήσαντες, ὡς ἤδη τεθνήκοι, λόγχῃ διανύττουσι τὴν πλευράν.*

flächliche Ritzung gewesen seyn kann. Eine solche hätte nichts erprobt. — Joh. erzählt, sogleich (εὐθὺς) nach dem Stich sey Blut und Wasser hervorgekommen. Dieß αἷμα καὶ ὕδωρ als Hendiadys für flüssiges Blut zu nehmen, ist wider die Absicht der Stelle, welche das Factum genau angiebt. Unstreitig drückt sich Johannes nach der gemeinen Erfahrung und der populären Sprache aus. Nun ist es, sagt man, eine gemeine Erfahrung, daß bald nach dem Tode das Blut anfängt, sich in Blutkuchen und Blutwasser zu zersetzen, und daß bey tieferen Verwundungen frischer Leichen Blut und Wasser nebeneinander quillt. So läge also in dem Hervorfließen des Blutes und Wassers nach Joh. ein Beweis, daß Christus bereits verschieden war. So, scheint es, nahmen dieses auch die hinrichtenden Soldaten. Gruner [1]) sagt freylich, das Hervorfließen von Blut und Wasser beweise, daß Jesus, als er den Stich bekam, noch lebte. Er setzt aber auch hinzu, die Lebenskraft müsse in Jesu so geschwächt gewesen seyn, daß der Lanzenstich, was er in diesem Falle wohl auch sollte, sie auf jeden Fall ganz tödtete. Aber nach Johannes war der Tod bereits (V. 30.) erfolgt, als der Lanzenstich die Seite verwundete. — Der Theolog ist hier in einer eigenen Verlegenheit. Wohlwollende Aerzte [2]) haben von jeher dem Evangelium die Hülfe ihrer Kunst angeboten. Sie haben zu zeigen gesucht, daß nach den Datis, die vorliegen, auch der ärztliche Beweis geliefert werden könne, daß Jesus am Kreuze wirklich gestorben sey. Aber weder sind sie in ihren Beweisführungen und Erfahrungen einig, noch kann der gewissenhafte Exeget überall die Sicherheit der histori-

1) Ferd. Gruner comment. de J. Chr. morte vera non simulata. Acc. G. Gruneri Vindiciae mortis J. Chr. verae. Hal. 1805. 8.

2) Die betr. Litteratur s. Hase's Leben Jesu 3te Ausg. §. 121., wo auch schon mit Rücksicht auf die neueren Erkundigungen bey Anatomen von de Wette und Strauß die Debatte kurz dargestellt ist.

schen und exegetischen Prämissen anerkennen, worauf die medicinischen Beweisführungen sich gründen. — Man muß zugeben, daß, rein wissenschaftlich betrachtet, außer der wirklichen Fäulniß kein absolut sicheres Kennzeichen des vollkommenen leiblichen Todes vorhanden ist. So kann also der wissenschaftliche Zweifel immer die Möglichkeit geltend machen, das Christus nur aus einer tiefen Ohnmacht erstanden sey; wiewohl Tausende als wirklich todt angesehen werden müssen, ehe die Fäulniß eintritt. Mit Recht hält es Olshausen für gerathener, die wichtige Ueberzeugung der Christen, daß Christus vom wirklichen Tode auferstanden ist, nicht abhängig zu machen von Aeußerlichkeiten, welche von dem Zweifel, ich setze hinzu, auch von der medicina forensis in der Hand gläubiger Aerzte, bald so, bald anders aufgefaßt werden können. Fest steht, daß keine medicinische Kunst und keine skeptische Kritik bisher im Stande gewesen ist, aus den evangelischen Relationen auch nur die Wahrscheinlichkeit nachzuweisen, daß Jesus nicht wirklich gestorben sey [1]). Hierzu kommt das positive Moment, die Bürgschaft in dem ethischen Charakter der evangelischen Geschichte und dem Lehrzusammenhange des N. T., daß Christus wirklich gestorben und auferstanden ist. Das Allgemeine eines historischen Ganzen, welches im Leben der Menschheit eine positive Macht geworden ist, hat ein

1) Vergl. Josephus vita §. 75., wo er erzählt, wie von 3 Gekreuzigten am Wege nach Thekoa, nachdem sie auf seine Fürbitte abgenommen und gepflegt waren, nur einer am Leben blieb. Während Paulus daraus zum Beweise des Scheintodes Jesu schließt, daß man mehrere Tage nach der Kreuzigung leben und sogar von den Wunden geheilt werden könne, haben Bretschneider, in den Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 625-628., (vgl. Paulus in der allgemeinen Kirchenzeitung 1833. Litteraturbl. Nr. 8 und 9. und die Antwort von Bretschneider, ebendaselbst Litteraturbl. Nr. 33.,) und Hug, in den Beiträgen zur Geschichte des Verfahrens bey der Todesstrafe der Kreuzigung in der Freyburg. Zeitschr. Heft 7. S. 144 ff., aus dieser Stelle die größere Wahrscheinlichkeit gefolgert, daß Jesus am Kreuze wirklich gestorben sey.

unüberwindliches Recht gegen die Zweifelsknoten im Einzelnen.

V. 35. Der Evangelist legt darauf, daß er V. 32–34. als Augenzeuge erzählt, ein besonderes Gewicht. Durch καὶ ἐκ. οἶδεν giebt er deutlich zu verstehen, daß er der Augenzeuge selbst sey. Die umständliche Betheuerung, daß er wissentlichst bezeuge, was er selbst gesehen habe, scheint darauf hinzudeuten, daß die evangelische Erzählung vom Tode Jesu damahls schon mit Zweifeln oder Mißverständnissen kämpfte, und aus ἵνα καὶ ὑμ. πιστ. muß man schließen, daß der Verf. in dem, was er V. 32 ff. erzählt hat, ein besonderes Glaubensmoment findet. Dieser V. aber hat in exegetischer wie historischer Beziehung große Schwierigkeit. Die Interpunction und Construction betreffend, so soll nach van Hengel ἵνα von μεμαρτύρηκε abhängig, und καὶ — ἀληθῆ λέγει Parentheſe seyn [1]). In der That ist schwer, ἵνα von ὅτι ἀληθῆ λέγει abhängig zu machen, da dieß eben nur ein Nebensatz ist, der auf μεμαρτ. zurückweist. Schulz aber schließt ὅτι ἀληθῆ λέγει von der Parentheſe aus, so daß ὅτι von μεμαρτύρηκεν abhängig wird. Aber was soll das hier heißen: Und der es gesehen, hat bezeugt, daß er Wahres sagt? Auch wird durch diese Construction καὶ ἐκεῖνος οἶδεν zu object- und beziehungslos. Offenbar ist 21, 24. eine uralte Nachbildung dieser Stelle. Nach dieser Analogie gehört καὶ ἐκεῖνος οἶδεν mit ὅτι ἀληθῆ λέγει zusammen. Vergleicht man ferner die Parallele 20, 31., so wird wahrscheinlich, daß ἵνα, wie dort von dem Hauptbegriff γέγραπται, so hier von μεμαρτύρηκεν abhängig ist. Knapp theilt den Vers so ab, daß καὶ ὁ ἑωρακὼς bis ἡ μαρτυρία und καὶ ἐκεῖνος bis πιστεύσητε zwey durch ein Kolon getrennte Sätze bilden. Aber es ist schwer, ἵνα unmittelbar mit ὅτι ἀληθῆ λέγει zu einem schicklichen Sinne zu

1) S. Annot. p. 89.

verbinden. De Wette will deßhalb ἵνα, wie 1, 8., als rein unabhängigen Finalsatz nehmen: Und darum sollt Ihr glauben. Dawider aber spricht die Analogie von 20, 31. — Was weigert man sich, ἵνα von dem Hauptbegriff des Satzes ὁ ἑωρ. μεμαρτ. abhängig zu machen? Der logische Zusammenhang fordert es. Auf die äußere Parenthese kommt es nicht an. — Ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν ist von der gegenwärtigen Mittheilung V. 32–34. zu verstehen, ähnlich wie 1, 34., in dem Sinne, er wolle es hiermit bezeugt haben, damit auch sie um seines Zeugnisses willen glauben möchten. — Joh. fügt hinzu, ein echtes, wahres Zeugniß sey sein Zeugniß, eben weil es auf eigenem Sehen und Erfahren beruhe, und er wisse, daß es Wahrheit sey, nicht irgend eine Täuschung, was er sage. — Worauf aber legt Johannes in dem, was er V. 32–34. erzählt, ein solches Gewicht? Aus γὰρ V. 36. muß man schließen, daß es eben das Nichtzerschlagen der Gebeine und das Durchstechen der Seite ist. Darin findet er die Erfüllung von zwey alttestam. Schriftstellen, von denen die eine sich auf das typische Osterlamm bezieht, die andere ihm als eine bestimmtere Messianische Weissagung erscheint. — Wie aber? Man ist in der Leidensgeschichte bey Joh. gewohnt, daß er auch in unbedeutenderen Nebenpuncten eine Erfüllung der Schrift sucht. Aber nirgends vorher legt er darauf ein solches Gewicht, wie hier, so daß er das πιστεύειν davon abhängig macht. Er bestimmt das πιστεύειν nicht näher, aber eben weil es so absolut steht, muß man es von dem Glauben an den Sohn Gottes verstehen, der sich auch im Sterben als solcher bewährt, so daß alles Prophetische und Typische, namentlich in dem Paschalamm, vergl. 1 Kor. 5, 7., in ihm zur Erfüllung und Vollendung gelangt. Wir können uns in diese Glaubensbegründung nicht mehr ganz versetzen. Eine solche Apologetik ist uns durch das Joh. Evangelium selbst entbehrlich geworden. Aber apostolisch ist diese Denkweise.

Wir mögen uns in dogmatischer Hinsicht nur an die darin liegende Idee halten, daß seinem Wesen nach in Christo alles erfüllt und vollendet ist, was das alte Testament von göttlicher Offenbarung, Erlösung und Reichsstiftung vorbedeutet und vorgebildet hat, rein exegetisch und historisch betrachtet, müssen wir eben jene apostolische Glaubensbegründung in unsrer Stelle anerkennen, vergl. 20, 8. 9. und 2, 22. — Allein indem wir den Zusammenhang so fassen, tritt das für uns so bedeutend gewordene καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ ganz in den Hintergrund. Es ist freylich in dem ἑωρακὼς als Object mitbegriffen, aber wenn Joh. darin ein besonderes Zeichen des wirklich erfolgten Todes gefunden hätte, würde er es nicht V. 35–37. irgendwie bestimmter hervorgehoben haben? Ich denke mir, daß er es mehr gelegentlich erwähnt in Beziehung auf ὡς εἶδον αὐτὸν ἤδη τεθνηκότα V. 33., um eben dieß τεθνηκότα zu bestätigen. Wenn V. 35. sich vorzugsweise auf den Erfolg der Todtenprobe bezöge, würde dieß besondere Object von ἑωρακὼς näher bestimmt seyn, und V. 36. nicht γὰρ stehen. — Aeltere Ausleger [1]) finden in dem Gesondertseyn von Blut und Wasser gar einen miraculösen Beweis für die übermenschliche Natur Christi. Dagegen meint Olshausen [2]), Joh. wolle durch ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ gegen doketische Ansichten die Realität der wahrhaft menschlichen Leiblichkeit Christi darthun, ähnlich der symbolischen Auffassung von dem αἷμα καὶ ὕδωρ des Erlösers 1 Joh. 5, 6 ff. Aber weder das eine noch das andere kann ich zugeben; jenes nicht, weil ich dem Joh. eine solche physikalische Beweisführung nicht zutraue, sie ist für

1) Nicht bloß patrist. Exegeten, wie Euthymius, der hinzusetzt: ἐκ νεκροῦ γὰρ ἀνθρώπου, κἂν μυριάκις νύξῃ τις, οὐκ ἐξελεύσεται αἷμα, sondern auch seit der Reformationszeit mehrere, s. Köcher Analecta und Lampe zu d. St.

2) Aehnlich Hammond zu d. St. mit Beziehung auf 1 Joh. 5, 6 ff. und Wetstein: ut credatis, verum fuisse hominem.

sein Evangelium unnütz, und um mehr zu seyn, als das, zu sehr in den Hintergrund gestellt; dieses nicht, weil 1 Joh. 5, 6 ff., wenn wir nicht den Joh. in die verworrenste Allegorik verwickeln wollen, αἷμα den erlösenden Tod und ὕδωρ die Taufe des Erlösers bezeichnet, beydes aber nicht die Menschlichkeit, sondern die historische Messianität Christi bezeugen soll, und alle Beziehung auf ein so untergeordnetes Factum, wie Blut und Wasser aus der Wunde, durchaus fehlt.

V. 36. 37. Wie jenes Nichtbrechen der Beine und der Stich nach Gottes Fügung die Schrift erfüllen sollten, so ist eben diese Erfüllung der Grund des Glaubens. Dieß liegt in der Verbindung durch γάρ. Die Schriftstelle V. 36. aus Exod. 12, 46. (καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ᾽ αὐτοῦ) oder wahrscheinlicher Num. 9, 12. (— οὐ συντρίψουσιν) enthält das Gebot, an dem Osterlamme kein Gebein zu zerbrechen. Joh. vergleicht also Jesum typologisch mit dem Osterlamme, vergl. 1 Kor. 5, 7. Die ἑτέρα γραφὴ V. 37. steht Zach. 12, 10. Das Citat weicht, wie Apok. 1, 7., von den Sept. ab. Diese übersetzen: ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο, Johannes εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, dem Original entsprechender, denn דָּקַר ist ἐκκεντεῖν, κατακεντεῖν, vgl. Zach. 13, 3. Die Alexandr. Uebersetzung hat den Ausdruck metaphorisch genommen, wie auch Hieronymus, der insultare übersetzt. Aber die neuere Exegese hat die Joh. Uebersetzung gerechtfertigt [1]). Die Stelle ist aus einem Abschnitte (Zach. 9–14.) idealen Messianischen Inhalts. Aber gerade die Messiasperson ist

1) S. Rosenmüller's Scholien zu Zach. 12, 10., der die metaphor. Bedeutung vertheidigt. Dagegen Hengstenberg, Christologie des A. T. Bd. 2. S. 291 ff., Hitzig, die zwölf kl. Propheten S. 150., wo richtig bemerkt wird, daß die Schwierigkeit, sich den sprechenden Jehova (in der Person seines Propheten) als durchbohrten zu denken, theils zu Varianten, theils zu der abweichenden Erklärung der LXX und des Targum Anlaß gegeben habe, und Ewald's Propheten Bd. 1. S. 393., der aber nicht אֵלַי, sondern אֵלָיו lesen will.

sehr undeutlich darin, theils zusammenfallend mit der Person Jehovas, theils als Engel, theils als Hirt Jehovas charakterisirt. In unserer Stelle ist der erscheinende, sprechende Jehova der Typus des neutestam. Christus. Das Hauptmoment darin für Joh. ist das ἐξεκέντησαν, nicht, wie Hengstenberg behauptet, auf die ganze Kreuzigung, ja das ganze Leiden Christi, sondern auf die Durchbohrung mit der Lanze bezogen. In ὄψονται findet Joh. das zukünftige sehnsüchtige, reuige Hinblicken auf Christus, nicht, wie Meyer meint, der Römischen Soldaten, welche Jesum gestochen hatten, sondern der Welt überhaupt, welche den Herrn der Herrlichkeit jetzt kreuzigte, s. 1 Kor. 2, 8. Als Joh. sein Ev. schrieb, hatte sich bereits aus der Welt eine Menge solcher gesammelt, welche nach dem Durchstochenen schaueten, als auf ihr Heil, vgl. AG. 2, 23. 37. In diesem Sinn war das ὄψονται bereits in Erfüllung gegangen.

Van Hengel [1]) vermuthet, daß Joh. ursprünglich geschrieben habe: καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ ἣ λέγει. Schon die Alten stießen sich an der gewöhnlichen Lesart, weil bey dieser die natürliche Construction und Zurückbeziehung auf ἵνα πληρωθῇ leidet. Deßhalb lassen einige Auctoritäten, wie Cod. 1., λέγει ganz weg, andere haben λέγουσα. Aber bedarf es dieser an sich leichten Conjectur? Joh. konnte in gedrängter Kürze recht gut sagen: Und wiederum sagt eine andere Schriftstelle: ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, wobey er voraussetzt, der Leser werde von selbst auch ohne förmliche Construction auf ἵνα πληρωθῇ und V. 34. zurückgehen.

V. 38–42. Die Bestattung. Vgl. Matth. 27, 57–61. Mark. 15, 42–47. Luk. 23, 50–56. Ueber Joseph von Arimathia geben die drey ersten Evangelien nähere Auskunft [2]). Den Nikodemus kennt allein Joh. Jener wird

1) Am a. O. p. 78–88.
2) S. Winer's Realwörterbuch I. 716 ff.

ein Jünger genannt, dieser nicht. Aber beyde, bisher aus Furcht vor den Juden zurückhaltend, treten jetzt muthig auf, und bekennen ihre Pietät gegen den verehrten Freund. *Μετὰ δὲ ταῦτα* — bezeichnet nur im Allgemeinen die Aufeinanderfolge. Meinte Joh., unmittelbar nach dem Beinbrechen wäre Joseph zu Pilatus gekommen, so würde er eher *μετὰ τοῦτο* geschrieben haben. So aber läßt sich denken, daß, nachdem die Leichname auf den Wunsch der Juden und den Befehl des Pilatus V. 31 ff. auch vom Kreuze abgenommen worden waren, Joseph, wie Matth. und Mark. erzählen, am Abend erst zu Pilatus kommt und um den Leichnam Jesu bittet. Joh. aber erzählt die Abnahme vom Kreuze selbst nicht. Oder versteht er sein *ἄρῃ* und *ἦρεν* V. 38. so, daß Joseph erst den Leichnam abgenommen habe? Darauf führt das *καθελὼν* bey Mark. 15, 46. und Luk. 23, 53. Auch gebraucht Joh. *ἀρθῶσιν* V. 31. von der Abnahme vom Kreuz. Indessen kann man sich kaum denken, daß die Abnahme selbst nicht amtlich von den Executionssoldaten geschehen seyn sollte. Das *αἴρειν* kann aber recht gut V. 31. von der Abnahme, hier, wie 20, 15. von dem Hinnehmen oder Wegtragen gebraucht seyn. Pilatus, da er nach Joh. den Leichnam schon hat amtlich abnehmen lassen, bedenkt sich nicht, die Bitte dem Joseph zu gewähren. Nicht selten schenkte die Obrigkeit die Leichname der Gekreuzigten ihren Angehörigen zur Bestattung [1]). Wenn es V. 38. heißt, *ἦλθεν οὖν κ. ἦρεν*, so kann man dieß recht gut davon verstehen, daß Joseph den Leichnam von den Soldaten holte, die ihn abgenommen hatten. Zu Joseph gesellt sich Nikodemus, vgl. 3, 1 ff.,

---

1) S. Quinctilian. Declam. 6, 9. Besonders bey den Juden war es Sitte, die Leichname abzunehmen und zu begraben, s. Joseph. de B. J. 4, 5. 2. Philo c. Flacc. p. 977. Ed. Mangey II. p. 529. ed. Richt. §. 10. Die Röm. Antiquität in diesem Puncte erläutern v. Walther a. a. O. S. 309 ff. und Hug, Freyb. Zeitschr. Heft 5. S. 174 ff.

und bringt Myrrhen und Aloe [1]), (die letztere gebrauchten auch die Aegyptier zur Leichenbestattung) ὡς λίτρας ἑκατόν, — für die fromme Verehrung der wohlhabenden Männer nicht zu viel [2]). Nach Jüdischer Sitte wird, wie Johannes bemerkt, der ἐνταφιασμὸς verrichtet, also bestimmt nicht auf Aegyptische Weise, wonach man Hirn und Eingeweide herausnahm und das Leere mit Gewürz füllte. Nur vorläufig scheinen Joseph und Nikodemus die Bestattung verrichtet zu haben. Der Tag eilte zu Ende und das Fest war vor der Thür. Die vollständigere Bestattung, die ἄλειψις, konnte erst nach beendigtem Sabbath Statt finden. Darf man annehmen, entweder daß die Frauen Mark. 16, 1. Luk. 23, 55 — 24, 1. nichts von diesem ἐνταφιασμὸς wußten, oder, wenn sie dabey waren, wie Matth., Markus und Lukas versichern, die vollständigere Bestattung den Tag nach dem Sabbath zu verrichten sich vornahmen, so würde auch diese Enantiophanie zwischen Joh. und den synopt. Evangelien verschwinden. Eine reine Entscheidung der Differenz ist aber unmöglich. — Lachm. läßt ἐν vor ὀθον. V. 40., was Griesb. nach ADEGH MS u. a. eingeschaltet hatte, wieder weg, wahrscheinlich weil B es nicht hat; 11, 44. fehlt es auch.

Die Wahl des Grabes ist nach Joh. äußerlich durch die örtliche Nähe bedingt. Das innere Motiv aber ist die παρασκευή, welche, indem sie zu Ende ging, eilige Bestattung gebot. Nach Matth. 27, 60. ist das Grab Eigenthum des Joseph. Joh. weiß davon nichts. Neu, bisher ungebraucht ist das Grab auch nach Luk. 23, 53. Dieß scheint zufällig gewesen zu seyn, aber es bestimmte vielleicht die Wahl mit. Ein neues Grab schien geziemender.

---

1) Ueber die Aloe, ξυλαλόη, wohlriechendes Holz, was, wie die Myrrhe, zum Einbalsamiren gepulvert wurde, vergl. Winer's Realwörterb. 1. p. 54.

2) Vergl. was Josephus von dem ἐνταφ. des Herodes erzählt. Archäol. 17, 8. 3.

Wäre aber um des πρέπον willen der Umstand erdichtet worden [1]), so würde wohl eine alttestam. Zweckbestimmung nicht fehlen.

XX, 1 — 31.

Die Auferstehung und die beglaubigenden Erscheinungen des Auferstandenen bey und in Jerusalem.

V. 1 – 18. Maria Magdalena mit Petrus und den andern Jüngern am Grabe. Diese finden dasselbe leer; jener erscheint nachher Jesus.

V. 1 und 2. Mit der Zeitangabe hier stimmt am genauesten überein Luk. 24, 1. Für τῇ μιᾷ [2]) τῶν σαββάτων hat Mark. 16, 9. Griechischer τῇ πρώτῃ σαββάτου. Τὰ σάββατα in der Aramäischen Bedeutung von Woche, wie hier, siehe Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. 1 Kor. 16, 2. — Joh. erzählt nur von der Maria Magdalena. Nach den Synoptikern ging sie mit mehreren Frauen, der Maria des Jakob und der Salome Matth. 28, 1. Mark. 16, 1. (Luk. 24, 1.) zum Grabe, nach Matth., um das Grab zu sehen, nach Mark. und Luk., um den Leichnam zu salben. Ging sie vielleicht zu allererst? Oder deutet ihr οἴδαμεν V. 2., (wofür unbedeutende Auctoritäten οἶδα haben und neuere Conjectur οἶδα μὲν darbietet) an, daß sie mit mehreren Frauen am Grabe war? Joh. hat vielleicht nur sie erwähnt, weil sie allein zurücklief und ihm und dem Petrus die Nachricht brachte. Auf keinen Fall meint sie damit: Ich und Ihr, nemlich Petrus und der andere Jünger, wie Meyer will. Denn diesen gab sie eben erst die Kunde davon, daß sie das Grab geöffnet gefunden, woraus sie schloß, der Leichnam sey weggenommen. Ueber den ἄλλος μαθ. s. 19, 26. Es ist auch hier der Evangelist.

---

1) S. Strauß L. J. Bd. 2. S. 609.
2) S. Winer's Grammatik §. 38. 1.

V. 3–7. Auf die Nachricht und das Urtheil der Maria eilen die beyden Jünger (nach Luk. 24, 12. Petrus allein) hinaus zum Grabe, während ihnen, wie es scheint, Maria Magdalena langsam folgt. Charakteristisch bemerkt Joh., er sey schneller gelaufen und früher am Grabe gewesen, als Petrus. Darin kann um so weniger ein verdächtigender Zug der apokryphischen Verherrlichung des Joh. liegen, wie Strauß meint, da gleich darauf Petrus einen Vorzug vor Joh. hat, indem jener in das Grab hineingeht. Je mehr beyde Momente etwas Zufälliges haben, desto mehr geben sie der Erzählung die Farbe des Authentischen. Unter der Zeit, daß die Jünger zum Grabe gehen, scheinen die übrigen Frauen, welche nach den Synopt. die Engelserscheinung gehabt hatten, auf einem anderen Wege zur Stadt zurückgekehrt zu seyn. Johannes wagt nicht, wie es scheint aus natürlicher Scheu, in das Grab hineinzugehen. Hineinschauend aber erblickt er eben nur die Grabtücher. Petrus dagegen, hineingehend, sieht genauer betrachtend (θεωρεῖ) die Grabtücher auch, aber gesondert davon auch das Kopftuch an einen besondern Ort hingelegt. In ἐντετυλ. liegt der Nebenbegriff der Bewegung, daher εἰς ἕνα τόπον.

V. 8–10. Nun geht auch Joh. hinein, sieht dasselbe und glaubt. Was glaubt er? Schloß er, daß der Leichnam mit Bedacht und ohne Gewalt weggenommen sey, so war er mit dem Glauben nicht viel weiter, als Maria. Dieß war ein Meinen, ein Nichtwissen, kein Glauben. Erasm., Grot., Bengel u. a. beziehen ἐπίστευσεν auf den Bericht der Maria V. 2. Bengel sagt: Vidit, non adesse corpus, credidit, id fuisse translatum, ut dixerat Maria. Aber auch was Maria gesagt hatte, sah er ja bey einiger Ueberlegung. Auch war dieß für das πιστεύειν gänzlich indifferent, welches in diesen Kapp. öfter ohne Objectbestimmung, aber immer in religiöser Beziehung gebraucht wird, vergl. 19, 35. 20, 25.

27. 29., und hier, wie V. 25., nur auf das Wunder der Auferstehung bezogen werden kann. Das ordentliche Liegen der Grabtücher und des Sudariums ließ auf etwas Außerordentliches schließen. Kam zu diesem Schlusse die Erinnerung an die Vorhersagungen Christi, wie 16, 16., so, sagt man, war Joh. auf dem Puncte zu glauben, daß Christus auferstanden sey. — Aber dieser Auslegung widerspricht V. 9., *οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφήν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.* Wird dadurch nicht die gänzliche Unwissenheit der Jünger über die Auferstehung ausgesprochen, also auch ihr Nichtglauben in diesem Puncte? Deßwegen, und weil nach Luk. 24, 12. Petrus nur *θαυμάζων τὸ γεγονὸς* nach Hause geht, hat man versucht, *ἐπίστευσεν* auf die Nachricht der Maria V. 2. zu beschränken. Allein weder die Worte, noch der Zusammenhang der Erzählung gestatten diese Beschränkung. Auch bleibt so an dem *γὰρ* eine Dunkelheit haften. Aus aller Noth scheint Cod. D durch sein *οὐκ ἐπίστ.* zu helfen. Aber wer kann der leichtsinnigen Aenderung eines oberflächlichen Abschreibens vertrauen? Nach dieser Lesart würde herauskommen, daß Joh. an die Auferstehung nicht eher geglaubt, als bis er die Schrift recht verstehen gelernt. Allein er glaubte früher, vergl. V. 20. Die Erkenntniß aus der Schrift folgte in diesem Stücke der äußeren historischen Thatsache. Wie nun? Sicherlich haben diejenigen Recht, welche in V. 8 und 9. einen gewissen Gegensatz des niederen und höheren Glaubens angedeutet finden. Das Ideal des Glaubens an die Auferstehung Christi ist für Johannes das Glauben aus Verständniß der Schrift, der Glaube, daß Christus nach göttlichem Rathschlusse auferstehen müsse, vergl. 2, 22. Diesen wissenden Glauben hatten die Jünger damahls noch nicht, *οὔπω ᾔδεισαν;* erst nach der Auferstehung gewannen sie ihn. Hätten sie ihn früher gehabt, so mußten sie, ohne alle Hülfe des Sehens, fest vertrauen, daß der Heilige Gottes die Verwesung nicht

schauen werde, AG. 2, 24 ff. Joh. will also sagen, er und sein Mitjünger standen damahls noch auf der niedrigeren Stufe, daß sie des Sehens (εἶδε) bedurften, um zu glauben, vergl. V. 29. Auf diesen Gegensatz der niederen und höheren Glaubensstufe bezieht sich γὰρ V. 9. [1]). Bey dieser Auslegung ist nicht nothwendig, ᾔδεισαν [2]) mit Tholuck plusquamperfective zu nehmen. Joh. gebraucht diese plusquamperfectivische Form in der Regel als Imperfectum, vergl. 2, 9. 21, 4. Auch ist dieses Tempus hier ganz in der Ordnung, weil ein zu dem Aorist ἐπίστευσεν gehöriger Nebenumstand angegeben werden soll. — Uebrigens muß man aus dieser Stelle schließen, daß Christi Vorhersagungen von seiner Auferstehung auch in den synopt. Evangelien mehr dunkel als bestimmt gewesen seyn müssen. Bey bestimmteren Vorhersagungen würden die Jünger mit einigem Gedächtniß rascher zum Glauben gewesen seyn, als sie sind. — Erwartungsvoll, wie sich das Wunder, was sie ahnen, weiter enthüllen werde, kehren die beyden Jünger nach Hause (εἰς ἑαυτούς, vergl. Luk. 24, 12. AG. 28, 16.) zurück, in ihre καταγωγή, sagt Euthym., worunter er, wie es scheint, die Herberge der Jünger in der Stadt versteht.

V. 11 und 12. Maria war später an das Grab zurückgekehrt und steht nun allein am Grabe (πρὸς τῷ μνημ., wie Griesb. und Lachm. statt πρὸς τὸ μν. nach ABDELM u. a. lesen) in dieser Stimmung weinend. Da sie in das Grab hineinsieht, bemerkt sie zwey Engel in weißen Gewändern. Nach Markus und Lukas sahen die Frauen (außer der Maria Magdalena) gleich im Anfange, da sie in das Grab hineingingen, nach Mark. einen, nach Luk. zwey Engel. Nach Matthäus saß der Engel

---

1) Aehnlich Euthym. zu V. 9. ἀπολογεῖται, πῶς οὐκ ἐπίστευσαν (aus solchen Erklärungen ist die Lesart in Cod. D entstanden) πρότερον ταῖς γυναιξὶν u. s. w.

2) Ueber diese Form statt ᾔδεσαν s. Winer's Grammatik S. 80.

auf dem Steine vor der Thür des Grabes. Nach Mark. war der Engel ein νεανίσκος, bey Luk. heißen beyde Engel ἄνδρες δύο. Diese Enantiophanie genügend zu lösen, ist unmöglich. Auf jeden Fall hat, was die Zahl der Engel betrifft, welche die Frauen sahen, entweder Luk. oder Mark. Unrecht. Zu künstlich ist die Annahme, daß ein Theil der Frauen vorn im Grabe stehend nur einen, ein anderer Theil, tiefer hineingehend, zwey Engel gesehen habe. Wie aber kam es, daß Petrus und Johannes nichts von den Engeln sahen, und nur die Maria? Wo waren die von den Frauen gesehenen Engel geblieben, und wo kamen sie wieder her, als Johannes und Petrus sich entfernt hatten? — Zu vermuthen, Maria sey früher wieder an das Grab gekommen, als die beyden Jünger, also 20, 11-17. chronologisch vor 3-10. zu setzen [1]), ist zu kühn. Eher könnte man sich entschließen, mit Griesbach [2]) anzunehmen, die Engel seyen, als Petrus und Johannes im Grabe waren, in den Seitengängen des weiten Grabes gewesen, zufällig, oder vielleicht absichtlich, weil sie die Apostel nicht kannten, und nicht wußten, ob es Freunde oder Feinde waren. Aber bey dieser Lösung scheint sich die Engelerscheinung in ein natürliches Factum zu verwandeln. Waren die Engel Menschen, dann aber gewiß Freunde Jesu, so kannten sie auch die beyden Jünger. — Daß Maria Magdalena den einen Engel zu den Häupten, den andern zu den Füßen, wo der Leichnam gelegen hatte, sitzen sieht, könnte auf eine natürliche Ansicht führen. Aber nach Joh. ist die Engelerscheinung das Factum. Nach Luk. stehen oder stellen sich die Engel zu den Frauen. Alle Engelerscheinungen im N. T. gehören dem subjectiven religiösen Erfahrungsgebiete an, nicht dem allgemeinen sinnlichen. Dieß ist mein Kanon.

1) So Dr. Paulus, Commentar Bd. 3. S. 870. 872 ff.
2) S. Vorlesungen über die Hermeneutik des N. T. mit Anwendung auf die Leidens- und Auferstehungsgeschichte. S. 293 f.

V. 13–18. Die Engel fragen die Maria, warum sie weine? Seltsam! Sie erschrickt nicht vor ihnen, wie sonst wohl solche Erscheinungen erschrecken. Sie antwortet, was sie bekümmert. Die Engelerscheinung beruhigt sie auch nicht. Sie fragt nicht, da jene es doch wissen konnten, was sie zu wissen begehrte. — Vielleicht, daß ein Geräusch sie in der Unterredung mit den Engeln störte, die Tritte eines Kommenden. Ohne eine Antwort der Engel abzuwarten, wendet sie sich zurück. — Sie erkennt Jesum nicht, hält ihn für den Gärtner. Wie kann sie ihn so verkennen? Sieht sie nicht recht auf, und ist zu sehr in sich versunken, daß sie den Unerwarteten nicht erkennt? Vielleicht hat ihn der Kreuzestod zu sehr entstellt. Die gewohnte Kleidung fehlt. Das alles wirkte zusammen. Daß sie ihn aber für den Gärtner hält, scheint natürlich, da er im Garten ist, wo so früh nicht leicht Andere waren. Oder hatte Jesus die Kleidung eines Gärtners? Aber woher? Hatte er sie etwa von dem befreundeten Gärtner bekommen, um seine Nacktheit, in der er aus dem Grabe gekommen war, zu bedecken? Nicht sehr wahrscheinlich. Hug[1]) hat auf eine eben so interessante, als gründliche Weise wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Jesus mit dem sogenannten Lendentuche, (einer kurzen leinenen Schürze, subligaculum, lumbare, welche man unter dem χιτὼν trug) gekreuzigt worden sey, was der Anstand bey Römern und Juden gefordert habe; die andern Gewänder habe man ihm genommen, in so fern sey er nackt gewesen, aber das Lendentuch hätten ihm auch die rohen Soldaten gelassen. Mit dieser Bedeckung sey er wahrscheinlich auch dem Grabe übergeben worden. Als er wieder lebend aus dem Grabe hervorging, sey ihm nur dieses Lendentuch geblieben. In dieser Bekleidung habe ihn Maria für den Gärtner gehalten, weil in diesem Len-

1) Freyb. Zeitschrift Heft 7. S. 162 ff.

deutsche die Geschäfte des Feldbaues und der häuslichen Arbeiten im Morgenlande verrichtet zu werden pflegten. — Maria bittet den vermeintlichen Gärtner, daß, wenn er vielleicht den Leichnam fortgetragen, er ihr sagen möchte, wohin, sie wolle ihn dann nehmen (*κἀγὼ αὐτὸν ἀρῶ*) und bestatten. Erst da Jesus sie mit gewöhnlicher Stimme und Art beym Namen nennt, kehrt sie sich ganz zu ihm hin, (was sie also vorher nicht gethan) und erkennt ihn. Mit dem Ruf *Ῥαββουνί* [1]) mochte Maria auf den Herrn zueilen, ihn anzufassen. *Καὶ προσέδραμεν ἅψασθαι αὐτοῦ*, schiebt Cod. 13. erklärend ein. Jesus aber wehrt ihr mit den Worten: *μή μου ἅπτου*, hinzufügend ohne Parentheſe: *οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου*. Eine der schwierigsten Stellen, über die immer Streit seyn wird [2]). Ist *μή μου ἅπτου* echte Lesart, und hat *ἅπτεσθαι* hier die gewöhnliche sinnliche Bedeutung, so fragt sich, in welcher Absicht und Art berührte Maria Jesum? Wenn wie die Frauen Matth. 28, 9., so fiel sie ihm ehrfurchtsvoll zu Füßen und berührte diese. *Ἅπτεσθαι ποδῶν* war ein Zeichen tiefster Verehrung und Unterwürfigkeit [3]). Aber warum verbittet er diese *προσκύνησις*?

---

1) Vergl. Mark. 10, 51. Nach Buxtorf. Lexic. Talm. p. 2179. entsprechend dem Talmud. רִבּוֹנִי, welches häufig als dominus meus vorkommt, in der Anrede domine mi. Andere halten dagegen das י für ein paragogicum, und meinen, Joh. übersetze mit Recht nur *διδάσκαλε*. Aber nach den Beyspielen, die Buxtorf angiebt, scheint mir seine Meinung die auch Bretschneider Lexic. man. vorzieht, den Vorzug zu verdienen.

2) S. über die verschiedenen älteren und neueren Auslegungen Wolf, Köcher, Lampe und Kuinöl zu d. St.

3) Das Umfassen oder Küssen der Füße, entsprechend dem Griech. *γουνάτων ἅψασθαι*, gehört bey den Juden zu den tiefsten Ehrfurchtsbezeugungen, s. Wetstein zu Matth. 28, 9. (wo das *ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν* keine andere Deutung erlaubt) und Kypke zu unserer Stelle. Im A. T., 2 KK. 4, 27., ist וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו (die Sunamitin) Ausdruck des demüthigen Flehens um Hülfe bey Elisa, (LXX *ἐπελάβετο τῶν ποδῶν αὐτοῦ*). Eben so Joseph. Archäol. 7, 11. 2., wo es von Simei heißt: *κατασχὼν αὐτοῦ* (nemlich Davids) *τοὺς*

Sie war doch so natürlich. Hält er sie noch nicht für angemessen, weil er noch nicht erhöhet oder verherrlicht sey? [1]) Oder meinte er, es sey zur Ehrfurchtsbezeugung jetzt keine Zeit, die Maria habe eilends zu den Brüdern zu gehen und ihnen anzukündigen, daß er im Begriff sey, zum Vater zurückzukehren? [2]) Oder meint er beydes? [3]) — Allein ist die Voraussetzung wirklich so sicher, daß ἅπτεσθαι schlechthin so viel sey, als ἅπτεσθαι τῶν ποδῶν oder κρατεῖν τοὺς πόδας, als Zeichen der προσκύνησις? Man kann aus Apok. 22, 8. 9. nicht auf den Styl des Ev. schließen. Und warum gebraucht Joh. nicht, wie Matth. a. a. O., die volle Formel? Ferner aber, verbittet sich Christus eben nur den Aufenthalt durch die προσκύνησις, so ist das οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα schwer zu begreifen. Will er sagen: Ich bin noch nicht im Begriff aufzufahren, ich fahre jetzt noch nicht auf, so widerstrebt das Perfectum. Wozu auch die Eile, da er noch Zeit hat? Verbittet sich aber Jesus die προσκύνησις selbst, als ihm noch nicht zu-

---

πόδας ἐδεῖτο συγγνῶναι u. s. w. Aber ebendaselbst 6, 13. 8. versteht die Abigail unter dem ποδῶν ἅψασθαι (Davids) die tiefste Unterwürfigkeit einer Dienerin. 1 Sam. 25, 41. steht für ποδῶν ἅψασθαι das Waschen der Füße, LXX νίψαι πόδας τῶν παίδων σου (des Königs). Unbedenklich sind die Formeln: κρατεῖν τοὺς πόδας, ἅψασθαι τ. ποδῶν und ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν Apok. 22, 9. 19, 10. für synonyme Bezeichnungen der tiefsten Verehrung zu halten.

1) So Herder, Kuinöl, Tholuck u. a.

2) So Wolf, Heumann, Rosenmüller, Tittmann u. a.

3) So Kypke Observ. sacr. zu d. St.: Noli jam me adorando et in hoc adorationis ritu diutius haerendo tempus terere, quod laeto nuntio ad discipulos meos perferendo utilius impendere potes. Non ego equidem pietatem tuam mentemque mihi devotam, quam me suppliciter adorando ostendis, plane repudio, quum adoratio haec et divinae meae naturae et majestati, quae mihi data est, omnino competat. Ac scito tamen, nondum humanae meae naturae, quam praesentem vides, hunc cultum aeque convenire, quum ad patrem meum nondum adscenderim, ac post ascensionem, quum usus majestatis divinae plenissimus devotissimum cultum mortalium suo jure requiret.

kommend, so ist auch dieß seltsam. Die προσκύνησις war keine ungewöhnliche. Weist er dieselbe doch sonst nicht ab, vergl. Matth 28, 9 ff., auch vor seiner Auferstehung nicht Matth. 20, 20. Luk. 5, 8. 8, 47. Ja bald darauf V. 28. gestattet er dem Thomas einen viel mehr sagenden Ausruf. Außerdem scheint das folgende οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα u. s. w. nicht ganz damit zu stimmen. Wohl das erste, daß er noch nicht die δόξα bey dem Vater habe, aber indem er nachher mit Nachdruck sagt, ich steige auf zu meinem Vater und Eurem Vater, zu meinem Gott und Eurem Gott, so scheint hierin nur der Begriff der innigsten Gemeinschaft zu liegen, ohne Beziehung auf eine zukünftig gebührende Anbetung. Da das ἅπτεσθαι allein steht, so haben Viele gemeint, Maria wolle den Herrn anfassen, um zu prüfen, ob er nicht eine bloße Erscheinung (φάντασμα, πνεῦμα Luk. 24, 37.) sey. In diesem Falle könnte μή μου ἅπτου entweder so genommen werden, wie von Meyer in s. Anmerk. zu d. Uebersetz. es deutet: Du brauchst mich nicht zu betasten, noch ängstlich festzuhalten, ich bins, bin wirklich noch hier u. s. w.; oder man denkt mit Dr. Paulus daran, daß Jesu das Berühren jetzt, da er eben erst auferstanden und noch körperlich sehr schwach war, irgendwie schmerzlich und unangenehm gewesen sey. Aber bey der ersteren Auslegung müßte der Ausdruck ein anderer seyn, vergl. Matth. 28, 10., etwa dieser: Was fassest Du mich an? Auch würde mit dieser Abweisung das nachherige Verfahren Christi, wo er die Jünger sogar auffordert, ihn zu betasten, vergl. Luk. 24, 39. Joh. 20, 27 ff., zu sehr im Widerspruch stehen. Bey der zweyten Erklärung hilft es nicht viel, wenn man sie nach Schleiermacher's homiletischer Andeutung mit Olshausen etwa so vergeistigt, daß das neue Leben in den ersten Momenten nach der Auferstehung noch so furchtsam und empfindlich gewesen, daß Jesus das ἅπτεσθαι als eine Störung und Hemmung in dem Vorgange seiner Aufer-

stehung und Verklärung empfunden und abgewendet habe. Soll damit eine allmählige Verklärung des Leibes Christi, welche das Berühren nur sehr nach und nach vertragen lernte, gemeint seyn, so verstehe ich dergleichen Speculationen im Joh. nicht. In ähnlicher Art, nur nach einer andern Seite hin, wendet Weiße [1]) die Worte so, daß Jesus sich noch für körperlos, dem Körper nach für unantastbar gehalten, weil er die Wiederbekleidung mit dem Körper erst von seinem Aufsteigen zum Vater erwartet habe. In diesem Falle sind die Worte gewiß nicht authentisch, sondern des Evangelisten Gedicht. Aber eben dieser Evangelist dachte sich sicher umgekehrt das Aufsteigen zum Vater als eine Entkörperung oder Befreyung von dem tastbaren Körper, nicht als eine Verkörperung zur Tastbarkeit. Wäre Weiße's Voraussetzung von der Verkörperung durch Aufsteigen richtig, so begriffe sich leichter, was folgt, οὔπω γὰρ u. s. w., während sich zu Olshausen's Erklärung die folgenden Worte in keiner Art schicken wollen, auch wenn man sie mit ihm so deuten dürfte: Nachdem ich geworden bin, wie Ihr seyd, sollt Ihr durch die Wiedergeburt werden, wie ich bin, Kinder Gottes, meine Brüder. — Die Kirchenväter verstehen das Verbot meist als Ausdruck der Verschiedenheit des körperlichen Zustandes vor und nach der Auferstehung. Der verklärte Leib nemlich gestatte eine solche antastende Verehrung nicht mehr [2]). Aber wie schickt sich dazu das folgende οὔπω γὰρ u. s. w.? Euthym. wundert sich dabey mit Recht, daß Jesus doch vorher, wie er meint, Matth. 28, 9. die Berührung gestattet habe. Er will deßhalb in dem Verbot hier eine Strafe dafür finden, daß Maria die frühere Berührung vergessen habe. Cyrill, der unter den Al-

1) Am a. O. Bd. 2. S. 394 ff.

2) So Chrysostomus, Theodor v. Mopsv., Theophyl., Euthymius.

ten am meisten die Schwierigkeit der Stelle begreift, versteht das ἅπτεσθαι von dem τοῖς ποσὶ περιπλέκεσθαι, das Verbot aber davon, daß die Maria, noch unrein, weil sie den heil. Geist noch nicht empfangen habe (οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα), den Reinen und Heiligen, der es nach der Auferstehung im eminenteren Sinne geworden sey, nicht berühren dürfe, nach dem Grundsatze τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. Der Sprachgebrauch wäre nicht gegen diese Auslegung [1]). Aber die Combination ist zu willkührlich. — Wer nach allen diesen, wie es scheint, verunglückten Versuchen, der Stelle, so wie sie gelesen wird, keinen verständigen Sinn abzugewinnen weiß, dem kann man nicht verdenken, wenn er sein Heil auf dem Wege der Conjectur versucht. Die Varianten bieten keine Hülfe. Mt. B läßt μου vor ἅπτου weg, B stellt es hinter ἅπτου. Aber in dem allen ist keine Hülfe. Die Analogie der übrigen Erscheinungen Christi nach seiner Auferstehung, Matth. 28, 9. 10. Luk. 24, 36 ff. Joh. 20, 20 ff. könnte auf zweyerley führen. Entweder nach Matth. 28, 10. auf irgend ein dem μὴ φοβεῖσθε bey Matthäus entsprechendes, worauf Vogel's [2]) Conjectur μὴ οὐ πτόου gerichtet ist, oder auf etwas den Erscheinungen Luk. 24, 36 ff. Joh. 20, 20 ff. paralleles, so daß Gersdorf's [3]) Conjectur: ἅπτου μου oder μου ἅπτου, oder Schultheß's [4]) σύ μου ἅπτου entsteht. Es wäre denkbar, daß Maria vor dem Erscheinenden erschreckend, nicht weiß, ob sie ihn für den Herrn selbst, oder für einen Geist halten soll. Sehr natürlich also, wenn Jesus sie vor allem beruhigt. Dieß drückt Vogel's Conjectur aus, aber gegen den Sprachgebrauch des Joh., der nie μὴ οὐ hat, was auch nur in der Frage steht. Würde nicht auch nach Analogie von Luk. 21, 9. 1 Chronik.

1) S. Wetstein zu d. St. und vergl. Luk. 7, 39. 8, 44 ff.
2) Dissert. de conjecturae usu in crisi N. T. p. 38 - 41.
3) S. Sprachcharakt. S. 79. Note.
4) Schultheß neueste theol. Nachrichten 1826. S. 9 ff. S. 275 ff.

22, 13. μὴ φοβοῦ μηδὲ πτοηθῇς, vgl. 1 Chronik. 28, 20. Jerem. 1, 17. μὴ (οὐ?) πτοηθῇς vermuthet werden müssen, durch diese Form aber die Conjectur diplomatisch wieder unwahrscheinlich werden? Sonach scheint Gersdorf's Conjectur ἅπτου μου, auf die Leseart des Vaticanus gestützt, noch mehr aber Schultheß's σύ μου ἅπτου den Vorzug zu verdienen. Als Jesus die Maria erschrocken sieht, fordert er sie auf, sich zu überzeugen, daß er noch in lebendiger menschlicher Gestalt vor ihr stehe, er sey noch nicht aufgefahren zum Vater und etwa als eine überirdische Erscheinung vor ihr; aber sie möge hingehen, den Brüdern zu sagen, daß er im Begriff sey, zurückzukehren zum Vater, der ihr gemeinschaftlicher Gott und Vater sey; so werde die Gemeinschaft zwischen ihnen nicht aufhören, auch nachdem er die Erde werde verlassen haben.

Allein auch diese Conjectur bleibt bedenklich. Zwar die Frage, warum Joh. nicht hinzufüge, daß Maria sich durch Anfassen überzeugt und von ihrer Furcht befreyet habe, was doch in diesem Falle wahrscheinlich geschah, beseitigt sich noch leicht genug durch die Gegenfrage, wie, wenn es der Maria genug war, dazu aufgefordert zu seyn, und die folgenden Worte des Herrn sie völlig beruhigten? Aber nach V. 15. hielt sie ihn ja für den leibhaften Gärtner, zweifelte also an seiner Wesenheit nicht. Die Hauptfrage aber ist, wie konnte die ursprüngliche Leseart so völlig verloren gehen? Der Zufall oder die Nachlässigkeit der Abschreiber können viel auf sich nehmen, aber sie erklären den völligen Verlust der ursprünglichen Leseart in dieser Stelle nicht. Die Ansicht der Alten, daß Christus nach seiner Auferstehung einen verklärten Leib hatte, kann die Ursach nicht seyn; in diesem Falle hätte man auch 20, 20. ändern müssen. Kurz, so lange es unmöglich ist, die Entstehung der allgemein beglaubigten Leseart zu erklären, hilft auch die Conjectur nicht.

So werden wir von der Conjectur wieder zu dem be-

glaubigten Texte zurückgewiesen, zu den neuesten Versuchen, denselben irgendwie verständlich zu machen.

Allen Anstoß der Stelle von Grund aus zu heben, verspricht Kinkel [1]), indem er sie so erklärt: Melde ihnen, spricht Jesus, daß mich die Sehnsucht zuerst und vor allem zum Vater zieht, daß ich in diesem Augenblicke zu ihm auffahre. Rühre mich nicht an, ich kann nicht weilen bey Dir noch den Jüngern, denn noch bin ich nicht bey dem Vater gewesen, und dahin muß ich zuerst. — Morgens, fährt K. fort, verbiete Christus ihn zu berühren, weil er noch nicht aufgefahren sey, Nachmittags erlaube und gebiete er es, Luk. 24, 39. Somit sey zwischen Morgen und Nachmittag jener Grund des Nichtberührens weggefallen, also in dieser Zeit die Himmelfahrt geschehen, — die erste von den vielen, welche in jenen 40 Tagen nach jeder einzelnen Erscheinung vor den Jüngern geschahen. — Diese Erklärung ähnelt der von Weiße, nur daß dabey die Wirklichkeit der leiblichen Auferstehung vorausgesetzt wird. Die zum Grunde liegende Hypothese der wiederholten Himmelfahrt nennt der Verf. selbst ein kühnes Resultat seiner Irrgänge, und wir haben keinen Grund, diesem aufrichtigen Bekenntniß zu widersprechen. Steht und fällt damit die Erklärung unserer Stelle, so ist sicher, daß sie fällt. Aber auch an sich steht sie nicht. Könnte man es auch überwinden, sich Christus in einer so ungeduldigen, fast unanständigen Eile zu denken, wo ist davon in der Stelle auch nur eine Spur? Wenn noch bey ἀναβαίνω ein ἄρτι oder εὐθὺς oder ταχὺ stände. Aber keine Sylbe.

Körner [2]), indem er Kinkel bestreitet, glaubt, daß die Worte aus der klugen Vorsicht Jesu zu erklären seyen,

1) S. historisch krit. Untersuchungen über die Himmelfahrt, in den Stud. und Krit. 1841. Heft 3. S. 597 ff.

2) De ascens. Christi iterata, contra Kinkelium, in den Stud. der Kursächs. Geistlichk. v. Käuffer. Heft 1. S. 165 ff.

der scharfsinnig gleich erkannt habe, der Ort, wo ihn die Feinde zuerst suchen würden, sey für einen längeren Aufenthalt gefährlich, und deßhalb die aufhaltende Berührung abgewehrt habe in diesem Sinne: noli me tangere, amplecteris me alio loco, magis opportuno tempore u. s. w. Aber würde diese kluge Vorsicht sich nicht wenigstens durch ein ἄρτι oder ἐκεῖ bey μή μου ἅπτου verrathen, vielleicht auch durch ein ταχὺ bey πορεύου δέ?

Nach diesen Versuchen möchte man an der Stelle gänzlich verzweifeln, wenn nicht de Wette's und Meyer's Auslegungen von Neuem Zuversicht machten. Nach de Wette findet Maria in der Erscheinung Jesu ganz ihre Befriedigung, und umfaßt ihn mit diesem Gefühle; Jesus aber erinnert sie daran, daß diese Befriedigung noch unzeitig sey. Dazu, meint de Wette, stimme die der Maria übertragene Botschaft an die Jünger sehr gut, welche ganz nach der Ansicht des Joh. die Auferstehung nur als Uebergang zur himmlischen Herrlichkeit bezeichne. — Gewiß liegt in dem οὔπω γὰρ der Ausdruck des Unzeitigen der Berührung, und unstreitig will Jesus sagen, seine Auferstehung sey noch nicht seine Verherrlichung bey dem Vater. Aber jenes Gefühl der Befriedigung, mit welchem die Maria den Herrn anfaßte, kann man sich doch nur als Gefühl der Verehrung und das ἅπτεσθαι nur als Ausdruck davon denken. Wollte die Maria den Herrn in ihrer Gegenwart festhalten, so würde statt ἅπτεσθαι etwa κρατεῖν mit dem Acc. stehen und, wenn ich nicht irre, die weitere Rede anders lauten. Insofern verdient Meyer's Erklärung den Vorzug, wonach die Maria von der Erscheinung des Auferstandenen, den sie sich als seligen Geist vom Himmel herniedergestiegen denkt, getroffen, in tiefer Demuth vor ihm niederfällt [1]), aber nicht als Schutzflehende, wie er meint, sondern als

1) Aber in allen von Kypke angef. Stellen steht bey ἅπτεσθαι in diesem Sinne immer ποδῶν oder γουνάτων.

Verehrende. Dabey bleibt nur schwierig, daß ἅπτεσθαι absolut stehend den Act der Verehrung ausdrücken soll. Aber wenn es dieß nicht heißt, ist die Stelle unverständlich.

V. 18. vergl. Mark. 16, 9. 10. In dem Verhältniß des Joh. zur synopt. Tradition von den Auferstehungserscheinungen bemerkt man je länger je mehr so viele Verschiedenheiten, daß an eine harmonistische Ausgleichung gar nicht zu denken ist. Von der Erscheinung des Auferstandenen vor andern Frauen weiß er nichts; auch kann nach ihm Maria nicht mit den übrigen Frauen die Nachricht zu den Jüngern gebracht haben; endlich weiß er von keiner Weisung der Jünger nach Galiläa, obwohl K. 21., aber im Anhange von anderer Hand, Galil. Erscheinungen des Auferstandenen erzählt werden. Aber bey dem allen zeigt sich in der synopt. Tradition doch so viel Spur der Joh., daß die ursprüngliche objective Einheit der Sage unverkennbar ist.

V. 19–29. erzählt Joh. die beyden Haupterscheinungen Christi vor den Jüngern. Hiermit ist Luk. 24, 36–43. parallel. Aber Lukas combinirt jene beyden Erscheinungen mit der sogenannten dritten Joh. 21, 1–15. zu einer.

V. 19–25. Die erste Erscheinung am Abend des Auferstehungstages.

V. 19. War die Furcht vor den Nachstellungen der Juden nur Vorsicht, oder wußte man schon von Versuchen, sich der Jünger zu bemächtigen? Die Jünger halten sich aus Furcht bey verschlossenen Thüren, um nicht überfallen zu werden. Συνηγμένοι in dem gewöhnlichen Text ist ohne hinreichende Auctorität. ABD Cant. Ver. Syr. lassen es aus. Mit Recht streicht es Lachm. Wahrscheinlich schob man es ein, um, weil man τ. θυρ. κεκλ. zu ἦλθ. κ. ἔστη bezog, für διὰ τ. φοβ. τ. Ἰουδ. ein entsprechendes Moment zu haben, was in dem bloßen ἦσαν nicht liegt.

Die Kirchenväter finden in dieser, wie in der folgenden

Erscheinung ein Wunder; Jesus, sagt Euthym., erschien bey verschlossenen Thüren ὡς θεὸς καὶ ὡς λεπτοῦ ἤδη κ. κούφου κ. ἀκηράτου γενομ. τοῦ σώματος αὐτοῦ. Nonnus umschreibt die Erscheinung: ὡς πτερὸν ἠὲ νόημα μετάρσιος εἰς μέσον ἔστη. Diese Auslegung war der Luther. Ubiquitätslehre zu ihrer Zeit willkommen. So sind also wohl alle Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung Manifestationen des verklärten Leibes, der die Schranken des irdischen Raumes bereits überwunden hat? Dieß wird allerdings behauptet. Aber welch' ein seltsamer Widerspruch zwischen dieser Art der Erscheinungen und dem Zwecke derselben! Sollten jene dazu dienen, die Jünger zu überzeugen, er sey wahrhaft auferstanden mit demselben Leibe, den man gekreuzigt hatte, so kann Jesus auch nur auf menschlich leibliche Weise den Jüngern erschienen seyn. Wir haben keine deutliche Vorstellung von dem Wesen des verklärten Leibes in irdischen Räumen, aber wenn in allen diesen Erscheinungen Jesus geht und steht, kommt und geht, wie andere Menschen, ißt und trinkt, noch die Nägelmahle an seinem Leibe trägt, so kann seine Erscheinungsweise keine übernatürliche gewesen seyn. Indessen bemerkt Olshausen, ἔστη εἰς τὸ μέσον hier und V. 26., mit dem auch V. 26. ohne διὰ τ. φόβ. wiederholten τῶν θυρ. κεκλ., deute auf eine ungewöhnliche Art des Kommens hin; auch würden die Erscheinungen alle von Joh. 20, 30. σημεῖα genannt, und der Ausdruck φανεροῦσθαι 21, 1. 14. erinnere an die Art der Engelerscheinungen; so sey also Jesus überall schon mit verklärtem Leibe erschienen, für welchen auch das Essen kein Bedürfniß mehr war, aber noch ein Beweismittel der Realität des Leibes. — Wir sagen entschieden, erschien Jesus den Jüngern, wie Engel erscheinen, so war seine Leiblichkeit Schein, und seine Erscheinung Vision der Jünger. Olshausen unterscheidet den doketischen und verklärten Leib. Jener geht, ißt und trinkt zum Schein,

dieser wirklich. Aber wenn der Leib kein organisches Bedürfniß des Essens mehr hat, so ist sein Essen auch keine leibliche Realität mehr, also δόκησις. Ein Mittelding zwischen ätherischer Engelleiblichkeit und materieller körperlicher Festigkeit ist mir undenkbar. Kurz, sind die Erscheinungen Jesu ätherischer Art, Engelerscheinungen, so ist er nicht leiblich, sondern nur visionär den Jüngern erschienen. De Wette, der Olshausen beystimmt, sagt vorsichtig, die Vorstellung des Joh. sey dunkel gehalten. Aber wer kann sich damit begnügen? Meyer geht auf die ätherischen Leibeserscheinungen nicht ein, aber in unserer Stelle und V. 25., meint er, sey das wunderbare Kommen Jesu dieses, daß die geschlossenen Thüren sich dem übermenschlichen Herrn von selbst geöffnet hätten, nach Joh. Darstellung nemlich, wie Hieronym. sagt: creatura cedente creatori. Aber wenn vor der Auferstehung Jesus, um einzutreten, der natürlichen Oeffnung der Thüren bedurfte, so muß, wenn er jetzt ohne dieselbe einzutreten vermag, dieß durch seine Auferstehung bedingt seyn, und so kommen wir wieder auf den pneumatischen oder ätherischen Leib. — Ist V. 19. unzweifelhaft, daß τ. θυρ. κεκλ. zu διὰ τ. φόβ. τ. Ἰουδ. gehört, so bleibt nur ἔστη εἰς τ. μέσον übrig als Anzeichen des wunderbaren Kommens. Diese Formel aber ist weder hier, noch V. 25., noch Luk. 24, 36. anders gebraucht, als bey den Classikern [1]) von dem Eintreten in die Mitte einer Versammlung, womit der Nebenbegriff des Unerwarteten oder Plötzlichen, wie bey Göttererscheinungen, verbunden seyn kann, aber nicht nothwendig. Da Joh. ἦλθεν der Formel voranstellt, so will er gewiß nichts anderes sagen, als Jesus sey gekommen und in die Mitte der Jünger getreten, unerwartet, plötzlich. Nicht anders ist V. 26. ἔρχετ. — τ. θυρ. κεκλ. καὶ ἔστη zu

1) S. Kypke observ. sacr. zu 20, 26. und Raphel. annot. zu derselb. St. Euth. sagt: ἔστη δὲ εἰς τὸ μέσον, ἵνα πᾶσιν εἴη θεατός.

erklären. Das Präsens ἔρχ. drückt nur eben das Kommen bey verschlossenen Thüren aus, nicht das Hindurchgehen durch dieselben, denn der Act des Eintretens wird besonders bezeichnet καὶ ἔστη. Freylich fehlt hier διὰ τ. φόβ. τ. Ἰουδ. Aber gewiß ist Bengel's Bemerkung, nondum plane desierunt timere, richtig, und Joh. hat vorausgesetzt, daß man V. 26. nach V. 19. auslegen werde.

V. 20–23. Nach dem gewöhnlichen Eintrittsgruße εἰρήνη ὑμῖν V. 19. vergl. V. 27. zeigt Jesus den Jüngern die Hände und die Seite, zum Zeichen, daß er mit demselben Körper vor ihnen erscheine, den man durchbohrt und durchstochen hatte. Nach ABD liest Lachm. V. 20. ἔδειξεν καὶ τ. χεῖρ. κ. τ. πλ. αὐτοῖς. — Die Jünger, durch die Erscheinung überzeugt, freuen sich seiner Gegenwart, vergl. 16, 16 ff. Ging das Wort vom Wiedersehen hier schon in Erfüllung? Diese Beziehung würde Joh. hier ausgedrückt haben. Jesus, da er die Jünger erfreuet sieht, εἶπεν οὖν V. 21., wiederholt, wie es scheint zum Abschiede, die Formel εἰρήνη ὑμῖν, vergl. 14, 27., aber in der bestimmten Absicht, sie für ihren Beruf, den sie mit seinem Abschiede von der Erde anzutreten hatten, zu ermuthigen [1]). Er wiederholt ihnen nicht nur, was er ihnen schon 17, 18. gesagt hatte, daß ihre ἀποστολὴ in der seinigen gegründet, der seinigen gleich sey, sondern indem er, nach alter Prophetenart symbolisch handelnd, sie anhaucht [2]), theilt er ihnen V. 22. auch zu ihrem Beruf den heiligen Geist mit. Im Symbol liegt, daß er seines Geistes Odem ihnen mittheilt. — Aber

---

1) So Ammonius in der Catene: οὐδεμίαν ἔχετε δυσκολίαν! — — ἐνταῦθα ἐπαίρει αὐτῶν τὴν ψυχήν. Euthym. aber meint, ὑπὸ πολλῆς χαρᾶς, ὡς εἰκός, θορυβοῦντας κατιστέλλει, ἵνα προσέχωσιν, οἷς μέλλει ἐρεῖν.

2) Ueber dieses Symbol s. Ezech. 37, 5–10., vergl. Genes. 2, 7. Es liegt dem sinnbildlichen Begriff des πνεῦμα zu nahe, um nicht auch bey den Classikern gebraucht zu werden, s. Cic. de nat. deor. 2, 66. quasi divino quodam spiritu afflari.

ist dieß schon wirkliche Geistesmittheilung, so scheint AG. 2. vergl. Luk. 24, 49. zu widersprechen. Wie ist der Widerspruch zu lösen? Chrysost. bemerkt, einige sagten, ὅτι οὐ τὸ πνεῦμα ἔδωκεν, ἀλλ' ἐπιτηδείους αὐτοὺς πρὸς ὑποδοχὴν δι' ἐμφυσήματος κατέστησεν. Deßhalb sage Joh. auch nicht, ἐλάβετε πν. ἅγ., sondern λάβετε. Chrysost. selbst aber ist der Meinung, Jesus habe den Jüngern jetzt nur die Gabe verliehen, die Sünden zu vergeben u. s. w., am Pfingstfeste dagegen die volle Macht des Geistes, auch Wunder zu thun. Aber diese Theilung des Geistes ist nicht statthaft. Eher ließe sich hören, was Theodorus von Mopsv. bemerkt, daß der Imperativ λάβετε V. 22. als Futurum zu nehmen sey [1]). Aber der symbolische Act des Anhauchens schließt ein wirkliches Mittheilen in sich, vergl. Ezech. 37, 9., kein Versprechen oder auch Vorbilden des Zukünftigen. So nemlich als vorbildendes Versprechen nehmen es einige Neuere, z. B. Kuinöl, der die Stelle so faßt: So gewiß ich Euch jetzt anhauche, so gewiß werdet Ihr den Geist empfangen. Aber warum setzte Joh., wenn er dieß meinte, nicht das Futurum, und das ihm geläufige καθώς? Allein wenn Jesus jetzt den Jüngern schon den Geist wirklich mittheilte, wie verhält sich dazu die Ausgießung des Geistes AG. 2.? Wenn Bengel sagt, als arrha pentecostes empfingen die Apostel jetzt den Geist, so ist das Wahre hierin wohl dieß, daß das Pfingstfest nicht sowohl den plötzlichen Anfangs- als vielmehr den Culminationspunct der in den Gemüthern der einzelnen Jünger immer bewußter werdenden Geistesmittheilung bezeichnet. Diese fing an, aber auf eine verborgene, mehr nur vorbereitende Weise, mit dem Eintritt der Jünger in die Gemeinschaft mit Christo. Das erste Wiedersehen des auferstandenen Christus in der Versammlung der Jünger war epochemachend für diese. In

1) S. Rosenm. Hist. interpr. Tom. 3. p. 263 sq.

jeder Epoche aber ihres Lebens mit Christo lag eine Mittheilung und Erregung des Geistes. — V. 23. Mit der Geistesmittheilung verbindet Jesus die wesentlich davon abhängige Bevollmächtigung der Apostel zur Sündenvergebung. Da der Ausdruck ganz allgemein ist, so liegt darin nicht bloß die richterliche Macht des Geistes bey der Aufnahme in die Christliche Gemeinschaft, vgl. Matth. 16, 16. Luk. 24, 47., sondern auch das apostolische Amt der Gemeindezucht, vergl. 1 Kor. 5, 4. 5. 2 Tim. 1, 20. AG. 5, 5. u. a. Beydes ist nie zu trennen, da das Christliche Leben in dieser Zeitlichkeit als ein fortgesetztes, immer innigeres Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft des Erlösers anzusehen ist, und wegen der nur allmählig verschwindenden Sünde die Christliche Heiligung als eine fortgesetzte Wiedergeburt erscheint. — Die Lesart schwankt zwischen ἀφίενται Cod. B, Orig. Ver. Colb. Cant.? und ἀφέωνται, welches ADL 1. 13. 124. darbieten. Das folgende κεκρ. fordert, wie es scheint, entweder ἀφεῖνται oder ἀφέωνται, die im N. T. häufigere Form, vergl. 1 Joh. 2, 12. Luk. 5, 20. u. a. Aber es kann seyn, daß der symmetrische Parallelismus zur Correctur verleitete, wiewohl auch der Sinn das Perf. zu fordern scheint. Der Begriff von κρατεῖν ergiebt sich aus dem Gegensatze. Zwar, da es nicht selten dem λύειν gegenübersteht, z. B. AG. 2, 24., so ist es mit δέειν verwandt, vergl. Jerem. 33, 1. Dan. 10, 8., aber daß δέειν Matth. 16, 19. 18, 18. eine andere Bedeutung habe, als hier κρατεῖν, nemlich die der Christl. Gesetzgebung, wird jetzt wohl allgemein zugestanden. Joh. sagt auf beyden Seiten ἄν (Lachm. ἐάν nach AD) τινων, weil so lange das Reich Gottes auf Erden wächst, auf beyden Seiten immer nur Einige sind, nie die Gesammtheit. Die Perfecta ἀφ. und κεκρ. sind hier nothwendig, weil ausgedrückt werden soll: Sie gelten, bleiben ihnen erlassen, und behalten von Gott; habent eo ipso remissa (peccata), habent retenta. Das

Präsens wäre zu schwach für den Gedanken der objectiven, absoluten Geltung [1]).

V. 24. Die Abwesenheit des Thomas, zufällig, wie es scheint, soll die folgende Erzählung motiviren. Aber die vorhergehende bekommt dadurch etwas Unbegreifliches. War jene Mittheilung des Geistes und die Ertheilung der apostolischen Vollmacht allen Aposteln gleich nothwendig, warum wird Thomas, der doch nur zufällig fehlte, davon ausgeschlossen? Fühlte sich Jesus in jenem Augenblicke des ersten Wiedersehens ganz besonders dazu aufgeregt, warum wird nicht bey der späteren Erscheinung V. 26 ff. nachträglich auch Thomas mit dem Geiste begabt und bevollmächtigt? Die Vermuthung von Olshausen, daß Joh. V. 19 ff. abkürzend erzähle und deßhalb etwas zur ersten Erscheinung rechne, was viel schicklicher am Ende der 40 Tage als Schlußmoment herrlich dastehen würde, beseitigt jene Schwierigkeit, aber allzusehr auf Kosten der Verständigkeit und Glaubwürdigkeit des Evangelisten, um Billigung zu verdienen. Joh. rechnet sehr bestimmt die zweyte Erscheinung acht Tage nach der ersten, und findet gerade das erste Wiedersehen für die Mittheilung des Geistes auch von Seiten der Apostel besonders geeignet. Daß Thomas durch seine Abwesenheit jener ersten Mittheilung verlustig ging, mußte dem Evangelisten so gut auffallen, als uns. Der Gesichtspunct des Joh. aber ist nach meiner Meinung ein ganz anderer. Thomas wird V. 25 ff. als ein in gewissem Grade ungläubiger geschildert. So war er also nach Joh. noch nicht in der Stimmung, jene Gabe V. 22 ff. würdig zu empfangen. War die symbolische Handlung V. 22. zur Geistesmittheilung nicht wesentlich, so läßt sich recht gut denken, daß, nachdem Thomas V. 28. seinen Glauben bekannt hatte, eben damit auch in der Gegenwart Christi der Geist ihn erfüllte, in

1) S. Winer's Grammat. §. 41. 4. a.

welchem die apostolische Vollmacht V. 23. schon enthalten war. Joh. erzählt dieß nicht, weil er von der Ansicht ausgeht, daß mit dem vollen Glauben an den Auferstandenen auch das χρίσμα des heil. Geistes gegeben ist.

V. 25. wird der zweifelnde Thomas so dargestellt, wie wir ihn schon kennen gelernt haben. Er liebt sinnlich verständige Klarheit und Gewißheit, und hat, wie de Wette richtig bemerkt, eine gewisse gutmüthige Entschlossenheit. Die Jünger mochten ihm erzählt haben, wie Jesus sie von seiner Auferstehung überzeugt habe, V. 20. Er aber hielt, was die Jünger gesehen, für mögliche Täuschung. Von einem τύπος [1]) τῶν ἥλων an den Füßen spricht Thomas nicht. Also setzt auch Joh. nicht voraus, daß die Füße des Gekreuzigten durchbohrt waren, wie nach Luk. 24, 39. der Fall gewesen zu seyn scheint. Wenn das Annageln der Füße damahls allgemeine Sitte bey der Kreuzigung war, so muß Joh. weichen. Aber die neueren Untersuchungen über die Archäologie der Kreuzigung haben das Resultat gegeben, daß das Annageln der Füße zur Zeit Jesu als ausnahmlose Regel unerweislich ist [2]). Der

1) Ueber τύπος siehe Wetstein.

2) S. Winer's Realwörterb. 1. 800 ff. Nachdem Paulus zu dem sicheren Resultat gekommen zu seyn glaubte, daß die Füße Jesu nicht angenagelt, sondern nur angebunden gewesen seyen, (s. Paulus, Memorabilien St. 4. und Commentar Bd. 3. S. 764 ff.) trat nach einigen kürzeren Widerreden von Hengstenberg in der Christologie des A. T. Bd. 1. S. 182 ff. und Hug in der Freyburg. Zeitschr. Heft 3. S. 167 ff. zuerst mit einer ausführlicheren Untersuchung darüber auf K. Bähr, unter der Aufschrift: Daß die Füße Jesu am Kreuze angenagelt waren, in Heydenreich's und Hüffel's Zeitschrift für Predigerwissenschaften 2 Bd. 2 und 3 Heft S. 308 ff. Als Ergänzung dieser Untersuchung und Bestätigung ihres Resultats sind anzusehen: Hug's kritisch-exegetische Bemerk. über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu, in der Freyb. Zeitschrift Heft 5. S. 102 ff. und Heft 7. S. 153-161. und Tholuck's litter. Anzeiger 1834. St. 53-55. — Paulus hat seine Meinung von neuem vertheidigt in der allgem. Kirchenzeitung 1831. Nr. 135., besonders ausführlich aber in seinem exeget. Handb. Bd. 3. S. 669-754.

einzige Lukas in jener einzigen Stelle widerspricht. Diese aber läßt sich zur Noth auch ohne Voraussetzung der Nägelmahle an den Füßen erklären [1]). Für Joh. spricht das Schweigen des Matth. und Mark. — Statt εἰς τὸν τύπον τ. ἥλ. liest Lachm. εἰς τ. τόπον τ. ἥλ. nach A Verc. Veron. Colb. Orig. Hil., während BD τύπον lesen. Steht vorher τύπον fest, wie in jenen Auctoritäten, so kann τόπον das zweyte Mahl nur ein Schreibfehler seyn.

V. 26. Erst nach acht Tagen besucht Jesus die Jünger wieder, wie es scheint an demselben Orte in Jerusalem, in einem bestimmten Hause, wo sie sich zu versammeln pflegten, (ἔσω [2]) für ἐν οἴκῳ, vergl. AG. 1, 13. 2, 1 ff.), und wo sie vielleicht weitere Befehle von ihm erwarteten. Von Galiläischer Oertlichkeit ist keine Spur. Jesus scheint jetzt mit seinen Jüngern keinen beständigen Umgang mehr gepflogen zu haben. War ihnen auch sein Aufenthaltsort nicht bekannt, daß sie ihn nicht aufsuchten? Das Räthselhafte in den Erscheinungen fehlt auch bey Joh. nicht. Aber man kann sagen, ein stetes Zusammenseyn Jesu mit seinen Jüngern hätte vielleicht das Synedrium aufmerksamer gemacht und zu neuen Verfolgungen gereizt [3]).

V. 27. Hatten die Jünger dem Herrn von den Zweifeln des Thomas erzählt? Wenn Joh. hier einen wunderbaren Act des Wissens Christi hätte darstellen wollen, würde er dieß wohl irgendwie hervorgehoben haben, vergl. 6, 61. Πιστός, wie ἄπιστος drückt den Zustand eines Gläubigen aus; πιστεύων würde den gegenwärtigen einzelnen Glaubensact bezeichnen. Jenes schickt sich gerade für Thomas, der in der Stimmung des Unglaubens war.

V. 28. Ob Thomas sich schon durch das Betasten überzeugte, vgl. V. 29., oder erst das strafende Wort Christi ihn so

---

1) S. de Wette zu Luk. 24, 39.

2) S. Kypke zu d. St.

3) Vergl. Jahn's Nachträge zu s. theol. WW. S. 11 ff.

ergriff, genug er bekennt jetzt seinen vollsten Glauben. Dieß Bekenntniß wird, je nachdem man auf ὁ θεός μου — den streng monotheistischen Kanon anwendet oder nicht, verschieden ausgelegt [1]). Nach seiner strengen Antioch. Denkweise erklärte Theodor v. Mopsv. die Worte des Thomas ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου für den Ausruf der Bewunderung und Lobpreisung Gottes darüber, daß er Christum von den Todten erweckt habe. Aber dagegen spricht erstlich der Ausruf ὁ κύριός μου, der sich nur auf Christus beziehen kann, sodann die Anredeform εἶπεν αὐτῷ, welches αὐτῷ nur in ganz unbedeutenden Auctoritäten fehlt. Sind nun die Worte als ausrufende Anrede an Jesum (vokativisch) zu nehmen, so nennt Thomas in staunender Ehrfurcht den Auferstandenen seinen Herrn und Gott. Die gewiß nicht dogmatische Stimmung des Jüngers, der von der mehr sinnlichen Skepsis zum überschwenglichen Glaubensgefühl des Göttlichen in Christo schnell übergeht, ferner die schwankende Bedeutung von θεὸς in dieser Verbindung, vergl. 10, 35., erlauben nicht, aus dieser Anrede einen Beweisort für die trinitarische Gottheit Christi zu machen.

V. 29. Ὅτι ἑώρακάς με (ohne die Anrede Θωμᾶ, was Griesb. schon ausgestoßen hat), πεπίστευκας, hat nicht den Ton des Lobes [2]), sondern der Mißbilligung und der liebreichen Zurechtweisung. Es galt freylich ein Factum, welches zunächst nur sinnlich wahrgenommen und bezeugt werden konnte. Aber der Glaube an die Auferstehung Christi hatte zugleich ein religiöses, sittliches Moment, und dieß fehlte dem Thomas. Er setzte dem einstimmigen Zeugniß der Mitjünger Mißtrauen entgegen und bestand auf den sinnlichen Ueberzeugungsgründen. Dieß tadelt Jesus an Thomas um so mehr, als der apostol. Beruf eine höhere Stufe geistiger Glaubenskraft forderte.

1) S. Lampe zu d. St.
2) S. Paulus, Leben Jesu §. 210.

Lachm. liest mit der Vulg. und einigen späteren Gr. Handschriften den ersten Satz fragend, vgl. 16, 31. Aber dadurch würde der Nachdruck auf πεπίστ. fallen, und ein Ton des Zweifels am Glauben des Thomas mitklingen, der hier fremd wäre. Da der Nachdruck offenbar auf ὅτι ἑώρ. liegt, so ist viel schicklicher, den Satz ohne Frage zu lesen. Also: Weil Du mich gesehen, bist Du gläubig geworden; dieß ist nicht der volle, befriedigende Glaube. — *Μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες κ. πιστεύσαντες.* Auffallend sind in dieser offenbar allgemeinen Sentenz die Participien d. Aor. Meyer, der μακάριοι als zukünftig denkt, nimmt sie consequent als fut. exacta. Allein μακάριοι ist zeitlos gedacht. Dazu würden sich in der allgemeinen Sentenz freylich am besten Präsentia schicken, wie denn auch Luther präsentisch übersetzt. Wegen der Aoriste hat man daran gedacht den Satz als Lob der übrigen Jünger zu nehmen. Aber wo ist ein Gegensatz zwischen Thomas und den übrigen Jüngern angedeutet? Hatten diese ohne Schauen geglaubt? Nach V. 8. nicht einmahl Petrus und Joh. Die Aoriste werden aber auch von den Classikern in allgemeinen Sentenzen gebraucht, wenn diese einen bestimmten Kreis von sich wiederholenden faktischen Fällen begreifen. So hier. Dem Thomas werden alle die gegenübergestellt, welche je nicht sahen und doch glaubten. Der Satz ist also so zu fassen: Selig, welche pflegen nicht zu sehen und doch zu glauben [1]). Allerdings bezieht sich dieß Glauben vorzugsweise auf die Auferstehung Christi, aber nur sofern diese der Schlußpunct sämmtlicher Glaubensthatsachen ist.

V. 30. 31. Hiermit schließt Joh. die Auferstehungsgeschichte und sein ganzes Evangelium. — Schon Euthym. kennt die zwiefache Erklärung der *πολλὰ κ. ἄλλα*

1) Aehnlich Pind. Olymp. XII, 10. *Πολλὰ δ' ἀνθρώποις παρὰ γνώμαν ἔπεσεν* etc. Eurip. Phoen. 509 sq. *Ἀναυδρία γάρ, τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας τοὔλασσον ἔλαβε.* S. Rost's Gramm. S. 580., besonders aber Dissen. Pind. Carm. Comment. 384 sq.

σημι.[1]). Zuerst erklärt er σημι. von den τεκμηρίοις τ. ἀναστάσεως, vergl. AG. 1, 3., indem er sagt: Τὰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν πάντως λέγει· διὰ τοῦτο γὰρ εἶπεν, ὅτι ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ[2]). Dann fügt er hinzu: ἢ καὶ κοινὸς ὁ λόγος περί τε τῶν πρὸ τῆς ἀναστ. καὶ περὶ τῶν μετὰ τὴν ἀνάστασιν[3]).

Die letztere Auslegung haben in der neuesten Zeit Meyer und de Wette vertreten. Für dieselbe spricht, wie es scheint, der gewöhnliche Gebrauch von σημεῖα. Sind dieß Wunderthaten im engeren Sinne, sagt man, so können darunter die τεκμήρ. τ. ἀναστ. nicht verstanden werden; wegen des ἐποίησεν um so weniger. Auch widerspreche 21, 14., es möge dieß Kapitel echt seyn oder nicht, denn dort würden Kap. 20. nicht viele (πολλά), sondern nur zwey Erscheinungen gezählt. Endlich überblicke Joh. hier sein ganzes Buch und dessen ganzen Inhalt, weil der angegebene Zweck desselben, die Beförderung des Glaubens, mehr, als die Erscheinungen des Auferstandenen umfasse. — Wie aber, wenn Joh. die Erscheinungen des Auferstandenen als Offenbarungen seiner δόξα betrachtete 2, 11., als Fortsetzungen des Wunders der Auferstehung, konnte er sie dann nicht σημεῖα nennen? Meinte er die Wunderwerke Jesu überhaupt, warum nennt er sie nicht nach bisheriger Art ἔργα? Ferner, konnte er von den vielen, in seinem Ev. nicht niedergeschriebenen Wunderwerken vgl. 21, 25. sagen ἐποίησεν — ἐνώπ. τ. μαθητ. αὐτοῦ? Das Verbum ποιεῖν aber konnte Joh., wenn er jene Erscheinungen einmahl als σημ. dachte, nicht entbehren. 21, 14. beweist darum nichts, weil πολλὰ — καὶ ἄλλα nicht so zu verstehen ist, außer den vielen in diesem Kap., auch noch andere, sondern nach dem bekannten Grăcismus so: viele andere[4]).

---

1) S. Lampe zu d. St.
2) So Chrysost. und Theophyl.
3) So Cyrill.
4) S. Kühner's Gramm. 2. 422. Vig. ed. Herm. p. 838.

Endlich aber betrachtet Joh. zwar den ganzen Inhalt seines Buches und dessen Zweck, aber hier in besonderer Beziehung auf die Auferstehung Christi, wie die Verknüpfung οὖν zeigt. Gerade, wenn er V. 30. den ganzen Inhalt des Evangel., als Inbegriff aller Glaubensthatsachen, betrachtet hätte, konnte er am wenigsten von den Wunderthaten Jesu allein sprechen, da er die λόγοι Jesu für eben so wichtig, wenn nicht für wichtiger hielt. Es wäre möglich, daß er V. 31. unter ταῦτα das ganze Evangelium (ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ) verstanden hätte. Dafür spricht, daß er in der Zweckbestimmung seiner Schrift den Glauben an Christus überhaupt hervorhebt. Aber daraus folgt nicht, daß er V. 30. mit den σημ. die Wunderwerke Jesu überhaupt gemeint hat. Am natürlichsten freylich bezieht man ταῦτα auf 20, 1 ff. Aber wenn er 19, 35. bey einem ganz einzelnen typisch gedeuteten Factum sagen konnte, ἵνα πιστ. absolut, so konnte er auch hier meinen, er habe jene einzelnen Haupterscheinungen des Auferstandenen mitgetheilt, damit seine Leser nach ihrem Maaß daran einen Halt für ihren Glauben an den Heiland hätten. Ohne die Gewißheit der Auferstehung Christi hatte auch nach Joh. der Christliche Glaube keine Vollendung. Er selbst hatte jener σημ. auch bedurft, ehe er die Schrift recht verstand, s. V. 9. Da ihm aber einige Haupterscheinungen des Auferstandenen statt aller gelten, so bricht er hier ab, indem er meint, genug erzählt zu haben. Wir bleiben also der ersten Auslegung des Euthym. treu. — In dem ἃ οὐκ ἔστι γεγρ. ἐν τ. βιβ. τούτῳ liegt wohl, daß andere Schriften noch andere σημ. der Art enthielten. Joh. braucht damit unsere synopt. Evv. nicht gemeint zu haben. Ja er kann auch nichtgeschriebene σημ. meinen, vergl. 1 Kor. 15, 5 ff. V. 31. erklärt sich aus 6, 40 ff.

Vgl. Aelian. V. H. 2, 44. *Θέωνος τοῦ ζωγράφου πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ὁμολογεῖ τὴν χειρουργίαν ἀγαθὴν οὖσαν, αὐτὰρ οὖν καὶ τόδε τὸ γράμμα.*

u. a. Des Glaubens Folge und Kraft ist das *ζωὴν ἔχειν*. *Ἐν τῷ ὀνόμ. αὐτ.* (nemlich d. *ὄνομ.* d. *υἱὸς τ. θ.*) gehört seiner Stellung nach zu *ζωὴν ἔχητε*, nicht zu *πιστ.* Dieß hat seine Bestimmung schon im Vorhergehenden. Für die Verbindung mit *ζωὴν ἔχ.* entscheidet die Analogie von 6, 57. 1 Joh. 5, 11. 12., und daß Joh. 1, 12. und 1 Br. 5, 13. schreibt *πιστ. εἰς τὸ ὄνομα*, nie *ἐν τ. ὀνόματι*. Das Leben haben wir nach Joh. objectiv in dem Namen des Sohnes Gottes, oder in ihm selbst, subjectiv aber durch den Glauben daran.

Nach unserer Auslegung drückt diese Stelle allerdings zunächst nur den Zweck der Mittheilungen von Kap. 20. aus, aber weil darin der Culminationspunct der *δόξα* des Herrn dargestellt ist, mittelbar den Zweck des ganzen Evangeliums, welches ja eben die Darstellung der Offenbarung der *δόξα* des eingeborenen Sohnes vom Vater seyn soll. Somit schließt Joh. hier sein Evangelium, und Kap. 21. ist ein Anhang.

Der Anhang.

XXI [1]).

Dritte Erscheinung des Auferstandenen am See Tiberias, und Weissagung Christi über das Ende des Petrus und Johannes.

Schließt mit 20, 30. 31. die Auferstehungsgeschichte, ja das ganze Evangelium, so muß Kap. 21. ein Nachtrag seyn, zunächst zu Kap. 20., indem V. 1 – 14. zu den zwey ersten Erscheinungen des Auferstandenen 20, 19 ff. eine dritte erzählt wird, sodann aber auch zu dem ganzen Evangelium, indem V. 15 – 23. eine Unterredung Jesu mit Petrus, welche eine weitere Beziehung auf die Geschichte Jesu und der Apostel hat, mitgetheilt, und V. 24. 25. ein neuer Schluß hinzugefügt wird, wodurch erst das ganze Ev. völlig geschlossen werden soll. Da das ganze Kap. in Hinsicht der Sprache, Darstellung und des Inhalts die seltsamsten Erscheinungen darbietet, so entsteht nothwendig die Frage, ob dieser Nachtrag von dem Evangelisten selbst, oder von einer fremden Hand gemacht worden sey? Wir beobachten und erörtern zunächst die einzelnen Momente dieser seltsamen Composition.

21, 1 – 14. Die dritte Erscheinung am See Tiberias.

V. 1. Man könnte sich denken, Jesus habe sich nach der zweyten Erscheinung 20, 24 ff. (μετὰ ταῦτα) nach dem sichreren Galiläa begeben, seine Jünger seyen ihm dorthin gefolgt, aber bis auf weiteres Matth. 28, 16. zu ihrem Geschäft wieder zurückgekehrt. Dagegen aber

1) Vergl. Gurlitt Lection. in N. T. spec. 3. 1805. Explicatur Cap. 21. Ev. Joan. et simul de ejus auctoritate exponitur.

ist Luk. 24, 49. AG. 1, 4. Auch hier waren dann ihre Begegnungen mit Christo selten und zufällig. *Ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν* wird 7, 4. von dem öffentlichen Hervortreten aus der Verborgenheit gebraucht. Von den Erscheinungen des Auferstandenen hat es nur Mark. 16, 12. 14. (in dem zweifelhaften Schlusse), aber in passiver Form. Auffallend ist das wiederholte *ἐφανέρωσεν* ohne *ἑαυτὸν* für *ἐφανερώθη* V. 14. Nach V. 4. scheint *ἐπὶ τῆς θαλ. τ. Τιβ.* (6, 1.), auf *ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν* bezogen, so viel als *παρὰ* zu seyn, vergl. Matth. 21, 19. Aber Joh. gebraucht in dieser Bedeutung *ἐπὶ* mit dem Dativ 4, 6. 5, 2. Man hat deßhalb, und weil die Wortstellung es zu fordern scheint, *ἐπὶ τ. θαλ.* mit *τοῖς μαθητ.* (wobey auffällt, daß das gewöhnliche *αὐτοῦ* fehlt, s. aber 6, 11. 4, 31.) verbunden, nemlich so: Er erschien ihnen, als sie auf dem See waren. Da aber die Erscheinung selbst am See war, und der Verf. hier den Totaleindruck derselben darstellt, so ist, abgesehen davon, daß die Deutlichkeit *τοῖς οὔσιν* erfordert hätte, richtiger *ἐπὶ τ. θαλ.* als zweyte nähere Bestimmung der *φανέρωσις* (die erste Bestimmung ist *τοῖς μαθητ.*) anzusehen. — Die Formel *ἐφαν. δὲ οὕτως* ist nicht in der Erzählungsweise des Joh.

V. 2. Nur sieben Jünger sind gegenwärtig. Ueber Nathanael vergl. zu 1, 46. Die Söhne des Zebed. kommen bey Joh. sonst nicht vor. Die beyden letzten werden nicht genannt. Waren sie keine Apostel, oder dem Verfasser unbekannt? Im ersteren Falle ist *μαθηταὶ* im weiteren Sinne gebraucht, wie 6, 60. 66. 7, 3. Aber V. 1. führt auf Apostel. Im andern Falle ist unglaublich, daß Johannes, der doch selbst gegenwärtig war, die Namen nicht gewußt oder vergessen haben sollte. Jesus erscheint jetzt immer nur den versammelten Jüngern. Waren die 7 Jünger jetzt zufällig beysammen, oder vielleicht absichtlich, um die Erscheinung des Herrn zu erwarten, vergl. AG. 1, 4.?

V. 3. Die Versammlung wird durch Petrus aufgehoben. Dieser will beschäftigt seyn. Man weiß nicht, ob er mit den Worten ὑπάγω ἁλιεύειν seine Freunde zum Fischen auffordern will oder nicht. Aber die andern schließen sich ihm an, mit der echt Gr. Formel: Wir gehen auch mit, ἐρχόμ. κ. ἡμ. σὺν σοί. Aber Joh. sagt in einem ähnlichen Falle 11, 16. ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς, vergl. 11, 33. συνελθόντες αὐτῇ. Diese Umständlichkeit der Erzählung könnte auf einen Augenzeugen hindeuten, aber sie hat etwas Müßiges, was nicht in der Art des Joh. ist. In καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλ. εὐθὺς ist, wenn εὐθὺς echt ist, mehr in der Art des Mark., als des Joh. Lachm. läßt εὐθὺς aus nach BCD, aber A u. P (Wolfenb. Handschr.) haben es. Mit Griesb. liest er ἐνέβησαν statt ἀνέβ. nach den ältesten Handschriften, aber nach AP Ver. und Colb. setzt er καὶ vor ἐξῆλθον, was BD und Verc. weglassen. Das Fischen geschah gewöhnlich in der Nacht, wofür Aristoteles Hist. anim. 8, 19. die Gründe angiebt. Vergl. Luk. 5, 5., wo auch die ganze Nacht nichts gefangen wurde.

V. 4. Für εἰς τὸν αἰγ. (BC[1])P) lesen ADLM ἐπί, was Lachm. in den Text aufgenommen hat. Das erstere entspricht der Joh. Ausdrucksweise 20, 19. 26.

V. 5. 6. Ungewöhnlich ruft Jesus die Jünger παιδία. Joh. hat im Ev. immer τέκνια, 1 Joh. 2, 13. 18. ist anders. Oder ist die Anrede, wie Euthym. will, aus der Sitte zu verstehen, τοὺς ἐργατικοὺς οὕτως ὀνομάζειν? Die Frage Jesu μή τι προσφ. ἔχετε; läßt eine verneinende Antwort erwarten, die auch folgt. Προσφάγιον (Zukost), Attisch ὄψον oder ὀψώνιον, sind Fische[2]). Wenn Jesus die Absicht hat, mit den Jüngern zu essen, vergl. V. 12., so muß er eine bejahende Antwort erwartet haben, vergl.

1) Cod. C hat nach Tischend. εἰς.

2) S. Fischer de Vitiis etc. p. 697 sq.

Matth. 12, 23., wo μὴ auch so in der Frage gebraucht wird. Chrysost., Theoph. u. Euthym. meinten, Jesus habe so gefragt, um Fische zu kaufen. Dann könnte man denken, er rede die Leute als ihm unbekannte mit παιδία an. Aber Jesus scheint vorauszusetzen, was die Antwort sagt, und giebt den Fischern den Rath, das Netz zur rechten Seite des Schiffes auszuwerfen. Sie hatten es vielleicht bisher nur an der linken Seite gethan. Die Jünger folgen dem Rathe des kundigeren Fremden, und können von wegen (ἀπὸ) der Menge der gefangenen Fische das Netz nicht mehr ziehen. Der Verfasser sieht hierin ein Wunder, vergl. Luk. 5, 6. Vielleicht soll die Frage nur die Veranlassung zum Wunder geben.

V. 7. Der geliebte Jünger erkannte den Herrn. Vielleicht eben weil er der geliebte war, oder an der Stimme und dem wunderbaren Erfolge seines Rathes? Petrus, heftig und übereilt, wie er war, kann die Landung nicht erwarten, er wirft sich ins Meer, um früher, als die andern, zu Jesu zu kommen, oder um sich zu überzeugen, ob er es sey. Aehnlich ist Matth. 14, 28 ff. Die Charakteristik der beyden Jünger hat etwas Authentisches [1]). Nach Fischerart war Petrus γυμνός, d. h. entweder nach Nonnus [2]), er war nur mit einer Fischerschürze πόντιον ἀμφίβλημα bedeckt (einem δέρμα, einem Thierfell, zur Bedeckung der Schaam), oder nach Euthym. [3]), er hatte

---

1) Διορατικώτερος ὁ Ἰωάννης —, θερμότερος ὁ Πέτρος, sagt Euthym.

2) Nonnus umschreibt nach seiner schwülstigen Art die Stelle so: —
— — — ὁ δὲ σχεδὸν ἐγγὺς ὀρούσας
εἵματα δαιδαλέῳ λαγόνας μιτρώσατο Σίμων
καὶ λινέῳ πεπύκαστο πολυτρήτῳ χρόα πέπλῳ
πόντιον ἀμφίβλημα περὶ γλουτοῖσιν ἑλίξας,
δέρμα, τόπερ διδύμων κεχαλασμένον ἐς πτύχα μηρῶν
ἰχθυβόλοι φορέουσιν ἀθηήτου σκέπας αἰδοῦς,
γυμνὸν γὰρ δέμας εἶχεν ἐς ἠόνα δίκτυον ἕλκων.
Vergl. Hug's Erklärung dieser Stelle in der Freyb. Zeitschr. Heft 7. S. 174 ff.

3) Τὸν ἐπενδύην δὲ χιτώνιόν τί φασιν ἐχειρίδωτον, ἄχρι γονάτων

nur den ἐπενδύτης, ein χιτώνιον von Leinewand (wie Theophyl. sagt ein λινοῦν ὀθόνιον), ohne Aermel, was bloß bis auf die Knie reichte. Im letzteren Falle müßte man wegen des ἦν γὰρ γυμνὸς annehmen, daß der ἐπενδύτης ein weites Gewand war, und ungegürtet den nackten Körper nicht genug bedeckte, auch im Schwimmen hinderte. Ungleich klarer aber ist die Stelle nach der Erklärung des Nonnus, welcher die des Theophyl. nahe kommt, daß Petrus, da er bloß die Fischerschürze anhatte, also insofern nackt war, um nicht so vor dem Herrn zu erscheinen, den leinenen ἐπενδύτης (πέπλος λίνεος), den er bey der Arbeit ausgezogen hatte, umwarf, und des leichteren Schwimmens wegen gürtete. Aber vielleicht hat Theophyl. [1]) Recht, daß διεζώσατο eben nur das Anziehen (περιελίττεσθαι) des Gewandes bezeichnet, was aber wohl nicht ohne Gürtel geschah.

V. 8. Die andern Jünger kamen ruhiger zu Schiffe nach, denn sie waren nicht weit vom Ufer, etwa nur 200 Ellen [2]). So tritt die Heftigkeit des Petrus noch mehr hervor. Hätten die andern Jünger es ihm nachgethan, wie sollte das Netz an das Ufer kommen? Diese Genauigkeit hat den Schein des Authentischen. Nach V. 11. ist bey τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων zu denken μεστόν.

περιστέλλον· συνήθες δὲ τοῦτο τοῖς θαλαττεύουσιν, εὐκινησίαν ἅμα καὶ εὐσχημοσύνην αὐτοῖς παρὰ τῷ ὕδατι περιποιούμενον· γυμνὸς μὲν οὖν ἦν τῆς ἄλλης στολῆς αὐτοῦ· τοῦτον δὲ μόνον ἐπὶ τοῦ σώματος ἐνεδέδυτο ἄζωστον.

1) Ἔστιν οὖν ὁ ἐπενδύτης λινοῦν τι ὀθόνιον, ὃν οἱ Φοίνικες καὶ οἱ Σύροι ἁλιεῖς περιελίττουσιν ἑαυτοῖς, εὖτε γυμνοὶ ὄντες, εὖτε ἐπὶ τοῖς ἱματίοις τοῦτο ἐπιτιθέντες, ἁπλῶς δὲ εἰπεῖν, οἷον οἱ ζωγράφοι ποιοῦσι τοὺς ἀποστόλους, ἐπάνω τῶν ἱματίων περιειλιγμένους. Ἐπεὶ οὖν γυμνὸς ἦν ὁ Πέτρος, ὅτε περὶ τὴν ἄγραν πονούμενος, διὰ τὸν αἰδῶ περιελίττεται τὸν ἐπενδύτην, τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διαζώσασθαι.

2) Der See war nach Josephus 40 Stadien breit. 200 Ellen sind nach Wurm de ponderum, nummorum, mensurarum rationibus etc. p. 195. ein halbes Stadium oder 300 Fuß. So waren sie also dem Ufer ziemlich nahe.

V. 9. Als sie ausgestiegen (ἀπέβ. Luk. 5, 2.), erblicken sie ein Kohlenfeuer u. s. w. Woher dieß? Ob Jesus, vielleicht mit Hülfe des Petrus, die ἀνθρακιὰ am Ufer angemacht und das ὀψάριον darauf gelegt und auch das Brod herbeygeschafft hatte? Aber woher hatte er den Fisch und das Brod? Hatte er es mitgebracht? Bey aller kleinlichen Umständlichkeit doch so wenig Klarheit und Anschaulichkeit! Die Unklarheit giebt den Schein eines abentheuerlichen Wunders.

V. 10 und 11. Das ὀψάριον V. 9. scheint für die ganze Fischergesellschaft zu wenig. Daher der Befehl, von den eben gefangenen Fischen dazu zu thun. Aber während V. 9 und 13. ὀψ. collectivisch gebraucht zu seyn scheint, wird hier von der Mehrheit der Plural gesetzt. Der Artikel scheint den Unterschied zu machen. V. 9. fehlt er, aber V. 13. nicht. Der Sprachgebrauch ist also nicht constant. — Petrus steigt V. 11. allein auf das Schiff und scheint das Netz allein an das Land (ἐπὶ τῆς γῆς [1]) Lachm. liest nach ACP εἰς τ. γῆν, BD haben ἐπὶ τὴν γῆν, alles, wie mir scheint, Correctur von ἐπὶ τῆς γῆς, was auffiel) zu ziehen. Nach V. 6. aber müssen ihm die andern geholfen haben. Die Anzahl der Fische gehört wieder zu der fast apokryphischen Umständlichkeit der Erzählung. Nur angedeutet ist das Wunderbare darin, daß das Netz bey der Menge der Fische nicht zerriß.

V. 12. 13. Man wird von den Fischen zum Essen genommen haben. Als sich von selbst verstehend läßt dieß der Erzähler aus. Ἄριστον hier in seiner ursprünglichen Bedeutung vom Frühstücken, vgl. V. 3. Da die Jünger den Herrn erkannten, so wäre es unnöthig, vielleicht aber unschicklich gewesen, ihn zu fragen. Ist dieß der dunkle Sinn des τολμᾶν? Ueberflüßig, wie Kuinöl meint, nichtsbedeutend kann es nicht seyn. Aber sowohl τολμᾶν als ἐξε-

1) S. Winer's Gramm. S. 360.

τάζειν kommt bey Joh. nicht weiter vor. Ἐξετάζειν ist ohnehin für die einfache Frage οὐ τίς εἶ; etwas zu stark. Man ist gewohnt, bey Joh. ἐρωτᾶν zu lesen. Wunderlich und unklar bleibt die Stelle immer, die Jünger mögen den Herrn aus dem Wunder des Fischzuges oder sonst erkannt haben. V. 13. steht ἔρχεται nach δεῦτε V. 12., wie es scheint, überflüßig. Oder war der Act des Gehens zum Mahle noch nicht vollendet? Nach Joh. 6, 11. erwartet man bey der Austheilung die εὐχαριστία Christi, vergl. Luk. 24, 30.

V. 14. Da wir von der Zeit dieser Erscheinung, und wie bald sie nach der Kap. 20, 26 ff. erzählten vorgefallen sey, nichts wissen, so ist schwer zu sagen, ob diese Zählung objectiv richtig sey, oder nicht. Im Zusammenhange des Joh. Ev. ist sie allerdings die dritte. Aber warum zählt Joh. Kap. 20. nicht die beyden ersten Erscheinungen? Der Verf. weiß bestimmt nur von diesen dreyen. Ἐγερθείς ist sonst nicht Johanneisch, aber die Participialconstruction ist der Stelle 4, 54. nachgebildet. Auffallend ist ἤδη, was einige Uebersetzungen auch weglassen. Joh. hat es sonst nicht so, wie es hier zu stehen scheint: dieß jetzige (ἤδη) Mahl war das dritte.

Unverkennbar ist Charakter und Zweck dieser ersten Erzählung 1 – 14. rein historisch, die Mittheilung des dritten σημ. der Auferstehung Christi, s. V. 1 und 14. Zu diesem σημεῖον gehört das Wunderbare des Fischzuges. Aber dieser Inhalt erscheint Olshausen in Vergleichung mit den früheren Mittheilungen des Evangelisten doch gar zu dürftig und bedeutungslos. Unmöglich, sagt er, konnte der Evangelist sich dadurch zu einem besondern Nachtrage veranlaßt fühlen. Nun, so liegt in der folgenden, bedeutungsvolleren Erzählung das eigentliche Interesse dieser Mittheilung, und V. 1 – 14. ist nur Einleitung dazu? Aber, sagt Olshausen, wozu eine so lange, so bedeutungslose Einleitung? Unbegreiflich, wenn Joh. selbst der Verfasser

ist. Allein schon die Kirchenväter haben der Erzählung eine höhere Bedeutung, und so dem ganzen Abschnitte mehr Einheit, Zusammenhang und Zweck zu geben gewußt. Sie deuten den Fischzug, die Menge der Fische, das Essen u. s. w., auf allegorische Weise, bald so, bald so [1]). Sie mögen darin im Einzelnen zu weit gegangen seyn, im Allgemeinen, sagt Olshausen, haben sie Recht. In der zweyten Erzählung herrsche das Symbolische offenbar vor, und es sey sehr einfach, den symbolischen Charakter auch auf die erste Hälfte auszudehnen. Nemlich wie der Fischzug alle Jünger, namentlich den Petrus, der schon V. 1 - 14. als Hauptperson hervortrat, an die erste Berufung Luk. 5, 4 ff. mahnen solle, und ihnen segensreichen Erfolg für ihre Wirksamkeit verheiße, so deute das Mahl nach vollendeter Arbeit auf das selige Mahl hin, welches der Herr den Seinigen mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes bereitet habe. So werde die folgende Erzählung naturgemäß und auf eine des Evangelisten würdige Weise eingeleitet. — Ist eine solche θεωρία πνευματικὴ aber nur wegen der Voraussetzung, daß das Kap. von Joh. selbst herrührt, nothwendig, und soll jene diese wieder stützen, so haben beyde an einander die zerbrechlichsten Stützen. Die symbolische Ausdrucksweise in der zweyten Erzählung tritt z. B. V. 18. klar und bestimmt hervor; der Schriftsteller unterläßt auch nicht, sie zu deuten V. 19. Eben so ist das Sinnreiche in der dreyfachen Frage Christi an den Petrus deutlich genug. Das Symbolische ist hier der historische Sinn der Darstellung selbst. Man kann sich nun von der patristischen und Coccejanischen Auslegung auch die symbolische oder allegorische Deutung der ersten Erzählung gefallen lassen und homiletisch benutzen. Aber die wissenschaftliche Hermeneutik hat dazu nicht den geringsten Grund,

1) S. Cyrill., Chrysost., Euthym., Theophyl., Augustin. Vergl. Lampe zu d. St., der in 10 Puncten die allegorische Kraft der Stelle erschöpft.

die Erzählung mag von Joh. seyn oder nicht. Luk. 5, 1 ff. wird dem Fischfange von Christo selbst die symbolische Bedeutung gegeben; hier fällt auch nicht einmahl ein Wink der Art. Alles tritt in dieser Erzählung unter den Gesichtspunct der Offenbarung des Auferstandenen. Nicht einmahl steht V. 13. εὐχαριστήσας oder dergl., um eine Beziehung auf das heilige Mahl, das sacramentliche, oder das zukünftige pneumatische anzudeuten. — Wir bleiben also einfach dabey stehen, daß V. 1–14. erstlich den Zweck für sich hat, die dritte φανέρωσις des Auferstandenen zu erzählen, sodann aber dazu dient, für die folgende Erzählung die bestimmte Situation anzugeben. Der Nachtrag ging gewiß von dem ersten Zwecke aus. An die dritte φανέρωσις schloß sich, weil zufällig das Hervortreten des Petrus V. 1–14. daran erinnerte, oder nach dem faktischen Verhältnisse der beyden Geschichten, die folgende Erzählung V. 15–23., und hieran, weil die Tradition oder Erinnerung eben zu Ende war, der Schluß V. 24. 25.

V. 15–23. Die Unterredung Christi mit Petrus nach dem Mahle. Diese Erzählung hat zwey Momente, erstlich V. 15–17. die Prüfung und Ermuthigung des Apostels, dann V. 18–23. die Weissagung über sein Martyrthum.

V. 15–17. Die dreymahlige Frage Jesu bezieht sich unstreitig auf die dreymahlige Verleugnung des Petrus [1]). Die Anrede Σίμων Ἰωνᾶ (vergl. 1, 43. Matth. 16, 17.) war vielleicht die gewöhnliche Art, wie Jesus den Petrus anredete. Der bedeutsame Beyname Κηφᾶς (Πέτρος) scheint erst später als Anrede gewöhnlich geworden zu seyn. De Wette findet aber hierin eine Erinnerung an das verlorene, durch jenen Beynamen geehrte Vertrauen 1, 43. — Es wechselt hier V. 15–17. ἀγαπᾶν und φιλεῖν miteinander ab, aber so, daß Jesus die beyden ersten Mahle fragt ἀγαπᾷς με; und nur das dritte Mahl φιλεῖς

1) S. Cyrill. zu d. St.

με; während Petrus in den Antworten immer φιλεῖν gebraucht. Ist dieß kein zufälliger, bedeutungsloser Wechsel der sonst synonymen Ausdrücke, so fragt Jesus mehr zuerst nach der verehrenden Liebe, dem ἀγαπᾶν, Petrus bezeugt mehr die persönliche Freundesliebe, das φιλεῖν. Zuletzt, da Petrus vorzugsweise nur diese betheuert, fragt er, darauf eingehend, auch nach dieser, welche in dem Jünger die erste Form der ἀγάπη war. Die Frage ἀγαπᾷς με πλεῖον τούτων V. 15., liebst Du mich mehr, als diese, Deine Mitjünger? spielt offenbar auf die vermessene Rede des Petrus Matth. 26, 33. an. Wie Joh. 13, 37. die Rede des Petrus hat, läßt sich die Frage Jesu nicht gut erklären. Hatte der Verf. dieses Kapitels den Matth. vor sich? — Petrus läßt das πλεῖον τούτων unbeantwortet. Sollte es vielleicht ein späterer Zusatz seyn, um die Beziehung auf die Verleugnung Petri Matth. 26, 33. deutlicher zu machen? Einige Auctoritäten, Ver. Verc. Colb., haben diese Worte nicht, und in den folgenden Fragen, V. 16 und 17., fehlen sie ebenfalls. Aber die Gründe für die Echtheit sind überwiegend, nicht nur die diplomatischen, sondern auch die inneren. Man ließ die Worte aus, weil man die Feinheit nicht verstand, daß Petrus durch seinen Fall beschämt das πλεῖον τούτων nicht beantworten kann, Jesus aber, da er das bescheidene Schweigen des Jüngers darüber anerkennt, es in den folgenden Fragen ausläßt. Diese Feinheit ist vielleicht älter, als die Composition des Verf. Auf keinen Fall aber ist πλεῖον τούτων mehr als diese Dinge. Welche Dinge denn? Das Essen — oder das Fischerwesen? In beyden Fällen eine fast lächerliche Frage! Petrus wußte, wie leicht die Liebe sich selbst täuscht über ihre Stärke, sein Fall hatte ihn belehrt. In dieser Demuth sagt er: Du weißt ja, daß ich Dich liebe. Aber es scheint darin zugleich der Ton mitzuklingen: Bedarf es noch der Frage? — Im Zusammenhange des Joh. Evang., ja der evangelischen Geschichte

überhaupt, kann in der Antwort Christi, *βόσκε τὰ ἀρνία μου*, nur dieß liegen, daß, da Petrus sich durch seinen Fall des apostolischen Hirtenamtes unwerth gemacht hatte, Jesus ihn unter der Bedingung der treuen Liebe wiederum für fähig und würdig dazu erklärt [1]). Zugleich fordert er ihn auf, seine Liebe zu ihm zu bewähren durch das apostolische Amt. — Die Alten meinten, Jesus frage den Petrus vorzugsweise, als *κορυφαῖον καὶ στόμα τῶν μαθητῶν* (Euthymius). Aber bey der unverkennbaren Beziehung der dreymahligen Frage auf die Verleugnung des Petrus fällt diese Rücksicht ganz weg. Noch weniger liegt in den Aeußerungen Christi irgend eine Begünstigung des Römischen Supremats [2]). — Daß *ἀρνία* V. 15. und *πρόβατα* V. 16. 17. völlig synonym seyen, leuchtet ein. Die Ansicht derer [3]), welche die *ἀρνία* von den unvollkommneren, die *πρόβατα* von den vollkommneren Christen verstehen, trägt ihre Widerlegung in sich selbst. An allen drey Stellen variirt die Leseart zwischen *ἀρνία* und *πρόβατα*. Nur das letztere ist Johanneisch, vgl. 10, 1 ff. *Ἀρνίον* findet sich Apok. 5, 6., aber nur von Christo gebraucht, als Ausdruck der Zärtlichkeit. Auch *βόσκειν* und *ποιμαίνειν* sind hier rein synonym. *Πάλιν δεύτερον*, vergl. 4, 54.

Petrus wird betrübt, da der Herr ihn zum dritten Mahle fragt, und nicht ohne Schmerz antwortet er: Herr Du weißt ja alles, Du erkennst also auch, daß ich Dich liebe. — Er muß gleichsam die Reue ganz auskosten, ehe er sich und seiner Liebe zu Christo völlig wieder vertrauen darf. Dieß ist ein Zug großer psychologischer Wahrheit.

V. 18–23. Die Weissagung schließt sich ohne alle äußere Verbindung an; aber sie scheint durch das Vorher-

1) So Cyrill., Chrysostomus, Euthymius.

2) S. Lampe zu d. St. und die von Wolf angeführten Streitschriften darüber.

3) So Euthymius. Vergl. auch Lampe.

gehende motivirt. Petrus hatte aus Furcht vor Todesgefahr verleugnet. In Beziehung hierauf stellt Jesus die Treue des Jüngers gleichsam auf die letzte Probe, indem er ihm die Zukunft des Märtyrertodes vorhält. Wirst Du auch diese Probe bestehen, mir auch in den Tod folgen? So scheint er ihn zu fragen. Und in der That erscheint Petrus V. 21. noch nicht so rein und sicher, als er V. 17. selber glaubte.

V. 18. 19. Durch ἀμ. ἀμ. λέγ. σοι wird das Folgende besonders hervorgehoben. Die Präterita ἐζώννυες u. s. w. scheinen anzudeuten, daß Petrus damahls nicht mehr jung war. Da er nach Matth. 8, 14. bereits verheirathet war, als er zu Christo kam, so war er jetzt wohl im mittleren Alter. Aber der Gegensatz zwischen der freyen Willkühr und Selbstständigkeit der früheren Jugend und dem Zwange, der Hülflosigkeit und den Leiden des zukünftigen Greisenalters war für Petrus kein wirklicher Gegensatz. In den besten Jahren, wie er war, gürtete er noch sich selbst und ging, wohin er wollte. Mir scheint in dieser Zusammenstellung etwas Proverbielles zu liegen, vom mittleren Standpunct des Lebens aus gedacht, so daß die Aoriste der Form der allgemeinen Sentenz angehören, worin eben nur die beyden Extreme zusammengestellt werden. Wollte Jesus dem Jünger aber nur dieß vorhersagen, daß er einst alt und hülflos werden würde, so wäre die Rede höchst zwecklos und hätte nur den Schein der Weissagung. Also ist sie wohl symbolischer Art. Was aber soll sie bedeuten? V. 19. heißt es, Jesus habe damit andeuten wollen, durch welchen Tod (Todesart) Petrus dereinst Gott verherrlichen werde (als Märtyrer). Die kirchliche Tradition erzählt, daß Petrus zu Rom unter Nero gekreuzigt wurde [1]). Hierauf bezieht der

1) S. Euseb. 2, 25. Tertull. de praescript. cap. 36. Ueber die fabulösen Nachrichten darüber, siehe Lampe zu d. St.

Verfasser die Worte Christi, wahrscheinlich nach dem Erfolg. Ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου scheint dieser Deutung günstiger, als der Auslegung Gurlitt's von dem hülflosen Ausstrecken der Hände, um sich von einem andern ankleiden zu lassen. Kuinöl bezieht das Ausstrecken der Hände auf den Zustand der Gefangenschaft. Meyer erklärt bestimmter: Du wirst Deine Hände ausstrecken, um sie Dir fesseln zu lassen. Aber ich finde keine beweisende Stelle dafür; man müßte denn das manus dare der Lateiner hieherziehen wollen. Dagegen finden sich mehrere Stellen, wo das Ausstrecken der Hände bestimmt auf die Kreuzigung bezogen wird [1]). Aber dann scheint wegen des Folgenden ein Hysteronproteron zu entstehen, wenn man sich nicht etwa das οἴσει ὅπου οὐ θέλεις so denken will, daß das Annageln am Kreuze dispersis manibus dem Aufrichten des Kreuzes voraufging, oder gar, daß der Gekreuzigte auf dem Kreuze selbst fortgetragen wurde an den Ort, wo das Kreuz aufgerichtet werden sollte, was aber wider alle Archäologie der Kreuzigung ist. Das folgende ἄλλος σε ζώσει macht noch mehr Schwierigkeit. Im Gegensatz gegen das ἐζώννυες σεαυτὸν scheint es nur die Hülflosigkeit des Alters zu bedeuten, das sich nicht mehr selbst ankleiden kann, im Zusammenhange aber mit ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου und dem folgenden καὶ οἴσει (σε fügt Lachm. in Klammern hinzu nach AD Verc. Colb.) ὅπου οὐ θέλεις sich auf einen gezwungenen und leidenden Zustand überhaupt zu beziehen. Kuinöl sagt, der Gürtel bedeute hier, wie AG. 21, 11., so viel als Fessel. Dazu stimmt οἴσει ὅπου οὐ θέλεις. Daß Jesus es so genommen habe, ist an sich nicht unwahrscheinlich. Unser Verf. aber nimmt es unstreitig von dem Gegürtetwerden

1) Arrian. Epict. 3, 26. ἵν' ἐν τῷ βαλανείῳ ἐκδυσάμενος καὶ ἐκτείνας σεαυτόν, ὡς οἱ ἐσταυρωμένοι, τριβῇ ἔνθεν καὶ ἔνθεν, vergl. Artemidor. Oneirocr. 1, 78. s. Wetst. zu d. St.

bey der Kreuzigung [1]) oder von dem mit Stricken Gebundenwerden am Kreuze [2]). Das Letztere ist das Wahrscheinlichste. Auch Tertullian sagt: tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci astringitur [3]). Auf jeden Fall soll οἴσει ὅπου οὐ θέλεις einen gezwungenen, leidensvollen Zustand, das Geführtwerden entweder zum Tode, oder zum Gefängniß bezeichnen. Die Auslegung des Schriftstellers V. 19. hat also im Wesentlichen nichts gegen sich, nur scheint sie zu speciell, und ist in dieser speciellen Beziehung schwer zu rechtfertigen. Die Worte Christi sind zu allgemein und dunkel, als daß man bestimmt sagen könnte, er meine die Kreuzigung [4]). Nur das ist klar, daß er dem Petrus den Märtyrertod vorhersagen will. Der Ausdruck θανάτῳ δοξάσει τὸν θεὸν scheint Johanneisch, gehört aber in der That der späteren kirchlichen Gräcität an, als eine eigenthümliche Bezeichnung des Märtyrertodes [5]). — Jesus fügt (ob nach einer Pause? s. 11, 11.) hinzu: Folge mir.

V. 20–22. Die an sich zweydeutige Aufforderung ἀκολούθει μοι V. 19. scheint Manchem wegen des ganz eigentlich zu nehmenden ἀκολουθοῦντα V. 20. den metaphorischen Sinn der Kreuzesnachfolge, welchen Euthym., oder der Nachfolge Jesu im weiteren Sinne, nemlich in Lehre und That bis zum Tode, den Cyrill und Theophylakt darin finden, nicht haben zu können. Vielleicht

---

1) Evang. Nicodemi cap. 10. heißt es von Christo: Ἐξέδυσαν οἱ στρατιῶται τὸν Ἰησοῦν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ περιέζωσαν αὐτὸν λεντίῳ.

2) S. Gurlitt und Lampe zu d. St.

3) Scorp. cap. 15.

4) Theophylakt sagt zwar: αἰνίττεται δὲ αὐτῷ, ὅτι σταυρωθήσεται καὶ αὐτός. Er fügt aber hinzu: τὸ γὰρ ἐκτενεῖς τὰς χεῖρας καὶ ἄλλος σε ζώσει οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ ἔκτασιν καὶ τὰ δεσμὰ δηλοῖ.

5) In der Martyrologie steht δοξάζεσθαι und τελειοῦσθαι oft synonym. Vergl. Suicer's thesaurus eccl. unter d. W. δοξάζ. und Heinsius Aristarchus cap. XXII. p. 408.

sagt man, wollte Jesus nur mit dem Petrus etwas insgeheim sprechen und rief ihn abseit. Das ἀκολούθει μοι V. 22. scheint aber der älteren Auslegung günstig, vergl. auch 13, 36., worauf vielleicht unsere Erzählung anspielt. Das ἀκολουθοῦντα V. 20. tritt durch ἐπιστραφεὶς so sehr in die sinnliche Sphäre zurück, daß uns dieß nicht bestimmen kann, die wiederholte Aufforderung Jesu zur Nachfolge wider den Zusammenhang mit allem Bisherigen anders, als von der Nachfolge im Märtyrertode, wovon unmittelbar vorher die Rede war, zu verstehen. Die geistige Nachfolge, insbesondere im Apostelamte, kann nicht gemeint seyn, weil diese schon in dem βόσκε τὰ πρόβατά μου lag, ja das Ganze die Jüngerschaft des Petrus voraussetzt. Aber in welchem Sinne man auch die Aufforderung zur Nachfolge nehmen möge, bey der Undeutlichkeit der Erzählung ist fast unmöglich, den Grund und Zusammenhang der Scene anschaulich zu machen. Johannes stand zufällig neben dem Petrus. Wie aber kam Johannes dazu, mitzugehen? Auch hierin zeigt sich ein Mangel an Klarheit, den wir in den echt Johanneischen Erzählungen nicht gewohnt sind. Die Selbstcharakteristik des Johannes: ὃς — παραδιδούς σε, vergl. 13, 23–25., ist nicht in der Art des Evangeliums. Ist das Kapitel echt, so sind die Worte ὃς — παραδ. auf jeden Fall von späterer Hand, wie vielleicht ihre Stellung hinter ἀκολ. andeutet. Nach Olshausen soll diese Charakteristik den Contrast zwischen dem früheren und jetzigen Verhältnisse der beyden Jünger zu Christo andeuten. Petrus schien jetzt der Nähere zu seyn, und den Joh. verdrängt zu haben. Aehnlich Euthym. Aber dieß liegt doch zu wenig im Zusammenhange der Stelle. Richtiger bemerkt Meyer, V. 20. diene dazu, die Frage des Petrus zu motiviren, der für den Lieblingsjünger ein anderes Loos erwartete. Die Frage des Petrus V. 21. οὗτος δὲ τί; kann besonders wegen V. 22 und 23. keinen andern Sinn haben, als den:

Was wird mit diesem werden, was wird sein Schicksal seyn [1])? Es ist die Frage der Neugier und einer gewissen Eifersucht, veranlaßt durch V. 18. und das äußere Mitgehen des Jüngers V. 20. Andere aber nehmen an, Petrus habe mit dieser Frage seinen Unwillen darüber ausdrücken wollen, daß Johannes ungerufen folgte. Bey dieser Auslegung würde σὺ ἀκολούθει μοι (Lachm. σύ μ. ἀκολ. nach ABD. Orig. Ver. Verc. Colb.) V. 22. an sinnlicher Klarheit gewinnen. Aber völlig unverständlich wäre dann ἐὰν αὐτὸν θέλω — — τί πρὸς σέ; — Die Antwort Jesu V. 22. kann im Sinne des Schriftstellers V. 23. nur so verstanden werden: Wenn ich will, daß dieser (leben) bleiben (1 Kor. 15, 6.) soll, bis daß ich komme, was geht das Dich an? Halte Dich nicht bey solchen neugierigen Fragen auf, sondern folge mir, wozu ich Dich rufe, zum Märtyrertode! — In welchem Sinne Jesus sagte ἕως ἔρχομαι, lehrt am besten Apok. 2, 5. 16. 3, 11. 22, 12. u. a. m. Offenbar meint er sein Kommen, oder seine Wiederkunft zum Gericht, vergl. Matth. 16, 28. 1 Thess. 4, 15 ff. 1 Joh. 2, 18. Diese dachte man sich im apostolischen Zeitalter sehr nahe; ja man glaubte, dieselbe werde noch Viele von den ersten Christen und Aposteln lebend antreffen, vergl. 1 Kor. 15, 51. 52. Aus diesem Zusammenhange von Vorstellungen scheint die Antwort Christi verstanden werden zu müssen. Aber Olshausen stimmt Grotius und Lampe bey, welche das Kommen Christi von dessen Kommen im Tode des Jüngers verstehen, vgl. 14, 3. Allein wenn dann nicht unbefugter Weise dem μένειν ein andrer Sinn gegeben wird, etwa der eines ruhigen stillen Lebens und Wartens, so entsteht der nichtssagende Gedanke, daß der Jünger so lange leben werde, bis er sterbe [2]).

1) So Cyrill: ποίοις ἄρα καὶ τίσιν ὁμιλήσει καὶ αὐτὸς τοῖς μετὰ ταῦτα κινδύνοις ἢ καὶ εἰς τί καταλήξει τυχὸν καὶ αὐτῷ τοῦ βίου τὸ πέρας

2) Nach Theophylakt gab es schon bey den Alten eine zwiefache

V. 23. Da die erwartete äußere Wiederkunft Christi sich von Geschlecht zu Geschlecht verzögerte, und in Folge davon die ungeduldige Erwartung derselben sich allmählich verlor, so fing man an, die darauf bezüglichen Aussprüche Christi anders zu deuten. Manche hatten die Wiederkunft Christi zur Zerstörung Jerusalems erwartet. Jerusalem aber war zerstört und Christus äußerlich nicht erschienen. Johannes überlebte nach der Tradition die Zerstörung Jerusalems. Je mehr nun die Wiederkunft Christi sich in ungemessene Zeit hinauszustrecken schien, desto leichter entstand die Sage (ὁ λόγος Matth. 28, 15.), Johannes, der Lieblingsjünger, dem Jesus verheißen habe, zu bleiben, bis er wiederkomme, werde gar nicht sterben [1]). Unterdessen aber war Johannes gestorben, und so schien die Verheißung Christi eitel geworden zu seyn. Aber kein Wort des Herrn ist eitel. Also bemerkt unser Verf., daß die Worte Jesu eben, wie sie lauten, ἐὰν θέλω, bedingt zu nehmen seyen, und daß Jesus nichts weiter habe sagen wollen, als daß er in seinen Beschlüssen völlig frey und unbeschränkt sey [2]). Nichtssagend wird dadurch die Rede Jesu nicht, wie de Wette meint, aber sie bleibt dunkel in Betreff des Ver-

---

Ansicht von der Stelle. Nach der einen sollte Christus mit dem ἀκολούθει μοι das Weiden der Heerde, die allgemeine Verkündigung des Ev. in der ganzen Welt (εἰς τὴν οἰκουμένην ἐξελθε) gemeint, unter dem μένειν des Joh. sein Bleiben in Galiläa, und unter dem ἕως ἔρχομαι die Zerstörung Jerusalems verstanden haben. Damit brachte man in Verbindung, daß Joh. erst kurz vor der Zerstörung Jerusalems das heil. Land verlassen habe. Einige, die dieser Ansicht huldigten, meinten, ἕως ἔρχομαι sey so viel, als: bis es mir gefällt, ihn zur Verkündigung des Ev. außer dem heil. Lande zu rufen. — Nach der andern Ansicht aber wurde alles auf die verschiedene Art und Zeit des Todes der beyden Apostel bezogen.

1) Ueber diesen λόγος s. unsere Einleit., Bd. 1. S. 39 f. Gurlitt sagt, daß Lavater daran geglaubt habe. Früher thaten es, wie Lampe erzählt, einige fanatische Engländer. Sie hielten den Evang. Joh. für den Vorläufer des wiederkommenden Christus.

2) S. Chrysost., Euthym. und Ammonius in d. Catene.

hältnisses zwischen μένειν und ἕως ἔρχομαι. Auch begreift man nicht, warum der Verf. seine Widerlegung des λόγος nicht durch die bestimmte Hinweisung auf den erfolgten Tod des Joh. bestärkte. — Lebte Joh. aber noch, als der Verf. schrieb [1]), so ist der Sinn der Widerlegung dieser, daß man, da die Wiederkunft Christi, wer weiß, wie nahe, bevorstehe, kein Recht habe zu sagen, Joh. werde nicht sterben. Allein in diesem Falle konnte der λόγος doch bestehen, denn Joh. konnte ja verwandelt werden bey der Wiederkunft, s. 1 Thess. 4, 17. So ist unmöglich, die Stelle zur vollen Klarheit zu bringen.

Da sonst nirgends im Evangelium von einer chronologisch bestimmbaren Wiederkunft Christi die Rede ist, so trägt auch das ἕως ἔρχομαι zum Zweifel an der Echtheit des Kapitels bey.

V. 24. 25. Nach Lachm. ist περὶ τούτων und ταῦτα V. 24. offenbar auf das ganze Evangelium zu beziehen. Durch οἴδαμεν (die allein richtige Lesart, denn οἶδα μὲν ist bloße Conjectur des Chrysost. und Theophyl. im Comment., eben so οἶδεν, was Beza beliebte, und was allerdings dem Joh. Style am entsprechendsten wäre, s. 19, 35.) werden diejenigen, welche die Wahrheit des Evang. bestätigen, von dem Verf. desselben bestimmt unterschieden. Joh. schreibt nie, weder in der ersten Person des Plurals, noch des Singulars, sondern denkt sich immer als einen Dritten. Vergebens suchte Mich. Weber das Gegentheil aus anderen Schriftstellern zu beweisen. Die Beyspiele, die er anführt, sind anderer Art [2]). Ob οἴδαμεν

1) S. Mich. Weber, Authentia capitis ultimi Evangelii Joan. hujusque evangelii totius argumentorum internorum usu vindicata. Halis 1823. p. 39 sqq.

2) Am a. O. p. 52 sqq. Sie würden zum Theil etwas beweisen, wenn hier ein unzweydeutiger Uebergang von der dritten Person des Singulars zur ersten Person des Plurals Statt fände, wie z. B. Caesar. de B. G. 5, 48. (Caesar) hanc (epistolam) graecis conscriptam litteris mittit, ne intercepta epi-

wirklich eine Mehrheit von Bezeugenden bezeichnet, oder wegen des folgenden *οἶμαι* V. 25. statt des Singulars steht, ist schwer zu sagen. Aber wahrscheinlich deutet *οἶμαι* V. 25. an, daß diesen Schluß einer im Namen mehrerer schrieb, oder V. 24. die gemeinsame Ueberzeugung seiner Zeit- oder Gemeindegenossen ausdrücken wollte. Vers 25., dem Schlusse des 20sten Kapitels V. 30. nachgebildet, scheint anzudeuten, daß der Verfasser die ganze Fülle evangelischer Traditionen, schriftliche und mündliche, im Auge hatte. Mit der Menge der Thaten Jesu (*ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησ.*) verglichen, schien ihm das Evangelium des Joh. klein. Hyperbolisch setzt er hinzu, er glaube, daß, wenn die Thaten Jesu alle geschrieben würden, die Welt keinen Raum haben würde für die Menge der (in diesem Falle) geschriebenen Bücher. Diese der Johanneischen Simplicität und Besonnenheit widersprechende Hyperbel läßt sich auf keine Weise mildern. Statt *ὅσα* liest Lachm. mit B und Orig. *ἅ*, was offenbar Johanneischer ist, denn Joh. gebraucht *ὅσα* nie als reines Relativum, wie es hier steht, vgl. 15, 14. 16, 13. Ist es echt, so legt sich der hyperbolische Ton selbst in die Sprachcorruption. Ist *ἅτινα* regelmäßig gebraucht, so meint der Schriftsteller, die Thaten Jesu seyen von der Größe (s. Euthym.) und der Menge, daß u. s. w. *Καθ' ἕν*, (die Vulg. hat per singula,) That für That, so daß keine ausgelassen wird, wie Joh. gethan, vergl. AG. 21, 19. *Οὐδὲ αὐτὸν τ. κ.* nicht einmahl die Welt selbst, die doch alles faßt. *Τὰ γραφόμενα* übersetzt die Vulg. qui scribendi sunt libri. Ein neuerer Vertheidiger der Echtheit dieses Kapitels und Schlusses [1]) hilft sich so, daß er *τὰ γραφόμενα βιβλία* streicht,

---

stola nostra ab hostibus consilia cognoscantur. S. Schott, Comment. de origine et indole cap. ultimi Evang. Joan. p. 26. not.

1) Michael Weber in seiner Interpret. interpretationis apostolicae verborum Davidis Ps. XVI, 10. Wittenb. 1807.

κόσμος im engeren Johanneiſchen Sinne von der ungläubigen Welt verſteht, wie ſchon die Alten thaten, αὐτόν, als objectiven Accuſativ, auf Jeſus bezieht, χωρεῖν im moraliſchen Sinne nimmt für δέχεσθαι, λαμβάνειν Ἰησ. Χρ. (2 Kor. 7, 2.), und den ganzen Satz ſo auslegt: Wenn ich auch dieſes alles aufgeſchrieben und genau erzählt hätte, ſo glaube ich doch nicht, daß die ungläubige Welt deßwegen eher Jeſum im Glauben annehmen würde u. ſ. w. Aber was berechtigt, τὰ γραφόμενα βιβλία zu ſtreichen? Auch kann Joh. nicht geſchrieben haben χωρεῖν Ἰησοῦν in dem Sinne, Jeſum faſſen, gläubig annehmen, vergl. 8, 37. Und endlich, wie entſpräche ſo der Schluß dem, was Joh. 20, 30. 31. ſagt? Kurz, es iſt unmöglich, dieſen Schluß der Hand des Johannes zu vindiciren [1]).

Was nun die ſeit Grotius und Clericus vielfach bezweifelte und vertheidigte [2]) Authentie des ganzen Ka-

---

p. 18. 19. und nachher in ſeinem Halliſchen Programm, de authentia Cap. ultimi Evangelii Joan. p. 60 sqq.

1) Die Anſtößigkeit dieſer beyden Verſe war ſchon den Alten fühlbar. Cyrill, Theophylakt und Euthymius entſchuldigen, mildern beſonders V. 25. Euthym. findet auch nöthig, zu dem οἶδαμεν V. 24. hinzuzufügen: φαίνεται γάρ, ὅτι καὶ ἄλλοι ταῦτα ἐγίνωσκον. Aber beſonders merkwürdig iſt ein altes Scholion in mehreren Handſchriften des 10., 11. und 12. Jhdts. (Codd. Vatic. 129. 137. 138. 139. 143. Venet. 210. Laur. 186. 195. Griesb. Vindob. Kollar 4. Mat. d.), welches ſo lautet: ἄλλοι δὲ προσθήκην εἶναί φησι τοῦτο (V. 25.) τεθεικότος μὲν αὐτὸ τινὸς τῶν φιλοπόνων ἔξωθεν (am Rande), εἰς παράστασιν τοῦ πλείονα εἶναι τῶν γεγραμμένων τὰ γεγεννημένα παρὰ τοῦ κυρίου θαύματα, κατὰ μέρος δὲ ὑφ' ἑτέρου ἀγνοίᾳ τοῦ πρώτου τυχὸν ἔσωθεν καὶ μέρος τῆς τοῦ εὐαγγελίου γραφῆς γενόμενον, διὰ πάντων τῶν εὐαγγελίων ὁ χρόνος καὶ ἡ συνήθεια φέρεσθαι παρεσκεύασεν.

2) Die ältere Litteratur ſiehe in Wegſcheider's Einleitung in d. Evang. d. Joh. S. 173 ff. und Kuinöl's Comment. S. 703 ff. Beſonders ſeit Bretſchneider's Probabilien, worin die Echtheit des Kapitels und Schluſſes behauptet wird, aus begreiflichen Urſachen, iſt das kritiſche Problem von Neuem erörtert worden. Seit Wegſcheider's Einleit. ſind beſonders zu merken als Vertheidiger: Handschke, Commentatio de αὐθεντίᾳ capitis XXI. Ev. Joan. e sola orationis indole judicanda. Lips.

pitels betrifft, so steht und fällt sie mit der Ursprünglichkeit der beyden letzten Verse. Diese schließen sich an das Vorhergehende nach Structur und Inhalt eng an. Andererseits fordert der Nachtrag, da von V. 15. an der Gesichtspunct von V. 1 und 14. aufgegeben ist, irgend einen Schluß, wenigstens V. 24. Wer V. 24. geschrieben, hat auch das Vorhergehende geschrieben. Und da kein Grund ist, V. 25. von V. 24. zu trennen, im Gegentheil dieser V. dem hyperbolischen Tone der Erzählung V. 11. sehr entspricht, so folgt, daß, wenn V. 24. und 25. nicht von Joh. geschrieben sind, auch V. 1–23. nicht von ihm herrühren können.

Aber davon abgesehen, so verräth sowohl die Denkweise, als die Sprache und Darstellungsart des ganzen Kapitels einen ganz anderen Verfasser, als den Evangelisten. Die Auffassung des ἕως ἔρχομαι V. 22. 23. ist nicht die des Evangeliums, vgl. Kap. 14–16., und die verdoppelte Selbstbezeichnung des Verfassers V. 20. nicht die übliche einfache des Evangelisten. Das Hereinziehen des Wunderbaren in das Gebiet des Abentheuerlichen, das Streben nach Versinnlichung in Zahlen, ohne wahre Veranschaulichung, vgl. V. 5. 9. 10. 11. 12. 18. 20. 21., ist

---

1818. 8. Erdmann, einige Bemerkk. über Cap. XXI. des Ev. Joh. Rostock 1819. 4. Das Königsberger Osterprogramm v. 1822. De auth. Cap. XXI. Ev. Joan. praesertim verss. 24. 25. Guerike, Beytr. zur hist. krit. Einl. in d. N. T. S. 67 ff. Weber, authentia Cap. ultimi Ev. Joan. etc. Hal. 1823. 8. J. H. Redding, disp. de authentia cap. ult. Ev. Joan. Gronin. 1833. 8. Olshausen u. Meyer in ihren Commentt., welche aber V. 24. 25. verwerfen. Als Bestreiter: Seyffahrt, Beytr. z. Spezialcharakterist. d. Joh. Schriften. Lpz. 1823. S. 271 ff. Schott, Comment. exegetico-critica de origine et indole capitis ultimi Ev. Joan. Jenae 1825. 4. Car. Wieseler, indagatur num loci Marc. XVI, 9 ff. et Joan. XXI. genuini sint nec ne etc. Gotting. 1839. 8. Reuß, Denkschrift der theol. Gesellsch. in Straßburg. 1840. S. 59. Vergl. de Wette's Einl. in d. N. T. §. 112. und Credner's Einl. S. 232.

1) Hug's Einleit. in d. N. T. B. 2. S. 292 ff. Feilmoser's Einleit. S. 246 ff.

nicht Charakter der Joh. Darstellungsweise. Endlich hat die Sprache bey aller Nachbildung der Johanneischen doch so viel unjohanneische Elemente (s. d. Ausleg.), daß man annehmen muß, entweder der Evangelist hat sich in diesem Nachtrage verschlechtert, oder ein Schlechterer, als er, hat denselben geschrieben. Dazu kommt, daß wenn Joh. den Nachtrag selbst geschrieben hätte, er den Schluß 20, 30. 31., wenn er ihn auch schon gemacht hatte, verständigerweise weggenommen und in anderer Art an das Ende des ganzen Evangel. gesetzt haben würde. Wegen ἃ οὐκ ἔστι γεγρ. ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ 20, 30. ist unmöglich, 20, 30. 31. als eine bloße Parenthese und gelegentliche Bemerkung zu 20, 29., etwa, wie 19, 35., zu betrachten. Niemand erwartet nach dem Schlusse von K. 20. noch irgend eine dritte φανέρωσις, noch weniger die Unterredung zwischen Jesus und Petrus V. 15 ff., welche sich von dem Gespräche mit Thomas Kap. 20, 26 ff. wesentlich unterscheidet durch ein Eingehen in individuelle Verhältnisse, ohne das der Joh. Darstellung so eigenthümliche Uebergehen in die allgemeinen Ideen.

Setzt V. 23. den Tod des Evangelisten voraus, so kann über den Verf. keine Frage weiter seyn. Hätte Joh. selbst den Satz geschrieben, so lag eine andere Art der Berichtigung des λόγος viel näher, als die Accentuirung des bedingenden ἐὰν θέλω. Würde auch wohl Joh. den Ton der Eifersucht zwischen beyden Jüngern, der in der Darstellung liegt, so haben anklingen lassen?

Wiewohl nun das ganze Kapitel durchweg Spuren des nichtjohanneischen Ursprungs trägt, so findet es sich doch, so wie es ist, selbst mit V. 25., in allen Handschriften und Versionen, ist schon dem Klem. Alex. und Origenes bekannt, und wird von dem letzteren bestimmt für echt gehalten. Daraus folgt jedoch nur, daß der Nachtrag älter ist, als unsere kritische Tradition. Indessen fällt auf, daß Irenäus, obwohl er das Ev. sonst aus allen Kapi-

teln citirt, aus K. 21. auch keine Sylbe gebraucht. Er spricht von dem langen Leben des Joh. bis zu Trajans Zeiten [1]), aber die Sage über das Bleiben des Joh. bis zur Wiederkunft Christi scheint er gar nicht zu kennen; es liegt ihm viel an der Echtheit und Gewißheit des Joh. Evangeliums, aber mit keiner Sylbe erwähnt er des bestätigenden Schlusses 21, 24. 25.; er spricht oft von dem Kreise Joh. Schüler und den Traditionen desselben, aber kein Wort von dem Kapitel, worin wenigstens die ältesten Traditionen aus jenem Kreise mitgetheilt werden. Er citirt den Schluß 20, 31., hebt nachdrücklich die leiblichen Erscheinungen des auferstandenen Christus Kap. 20. hervor, aber er weiß weder von der dritten φανέρωσις, noch von dem Schlusse des 21. Kap. Nicht unwahrscheinlich also, daß Irenäus dieses Kapitel nicht gelesen hat. Doch lege ich auf dieß Argument vom Schweigen um so weniger Gewicht, da wir nicht alle Schriften des Irenäus haben, und nicht wissen, ob er nicht anderswo mehr Veranlassung gehabt, aus Kap. 21. zu citiren. Nur scheint mir jenes Schweigen des Irenäus der Hypothese des Grotius, daß das Kapitel nach dem Tode des Joh. von der Ephesinischen Gemeinde, und zwar von dem Bischof derselben in ihrem Namen, hinzugefügt sey, eben nicht sehr günstig zu seyn. Irenäus, der mit der Ephes. Gemeinde und dem Joh. Kreise daselbst bekannt war, hätte davon wissen müssen, und ein solches Zeugniß für das Evangelium nicht unerwähnt lassen können. Schon Grotius vermuthete schüchtern, neuerdings aber zuversichtlicher Wieseler [2]), daß der Presbyter Johannes der Verf. des Anhanges sey. Wieseler findet diesen Doppelgänger des Joh. unter den beyden namenlosen Jüngern am See V. 2., und glaubt, wenn derselbe zugleich der Verf. der Apokalypse sey, auch den Styl und die Darstellungsweise dieses

1) Adv. haer. 2, 39. 3, 3.
2) Am a. O. p. 38 sqq.

Buches in unserem Kapitel entdeckt zu haben [1]). Dieß Letztere hat einigen Schein. Allein war der Presbyter Joh. Augenzeuge von dem, was er in diesem Kap. erzählt, so muß man sich wundern, daß er eben als Augenzeuge nicht anschaulicher erzählt; war er zugleich Verf. der Apok., so zeigt diese ein Geschick der Darstellung, welches hier gänzlich vermißt wird. Dazu kommt, daß der Presbyter Joh., der sich in der Apokalypse gern nennt und näher bezeichnet, sich hier um so eher genannt haben würde, da er sein Zeugniß für das Evangelium V. 24. gewiß nicht bloß für die Leser in Ephesus schrieb, sondern für einen weiteren Kreis, dem daran liegen mußte, einen namhaften Mann, der noch dazu Mitzeuge von vielem war, was der Evangelist erzählt, zum Bürgen zu haben.

Ich halte für unmöglich, mit einiger Sicherheit zu vermuthen, wer der Verf. des Nachtrages sey. Der Inhalt wie die Form mag dem Joh. Kreise angehören, insbesondere die Unterredung Jesu mit Petrus aus der mündlichen Tradition des Evangelisten geflossen seyn; der Nachtrag mag uralt seyn; wir können aber weder wissen, wann, noch von wem er geschrieben sey.

---

1) Am a. O. p. 40 sqq.

Nachträge.

S. 63. Z. 5. v. u. streiche das Komma hinter Falle.

— 279. Ueber die Erzähl. v. d. Ehebrecherinn 7, 53. — 8, 11. vgl. Hitzig, über Johannes Marcus und s. Schriften, Griech. 1843., wo S. 205 – 224., wo die Vermuthung aufgestellt wird, daß Joh. Marc., der Verf. des Ev., Verf. dieser Perikope sey, welche durch Verwechselung der beyden Johannes und ihrer Evangelien dem Joh. Ev. einverleibt sey. Wir behalten uns vor, diese Hypothese, wie die ganze gelehrte und sinnreiche Schrift unseres Freundes an einem andern Orte genauer zu prüfen.

— 338. Ueber die Leseart ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου 8, 44. vergl. in grammat. Hinsicht Winer's Grammatik §. 19. 3.

In demselben Verse ist zu bemerken, daß Lachm. statt ὅταν λαλῇ nach der Leseart des Colb. u. Lucif., nach Sabatier auch des Ennodius (Ital. Bischof zu Anf. d. 6ten Jhdts) pro synod., qui, ὃς ἄν vermuthet. Hiernach würde der Sinn dieser seyn: Wer die Lüge redet, redet aus seinem eigenen Wesen, weil er ein Lügner ist und sein Vater (der Teufel, auch ein Lügner). Allerdings würde so καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ grammatisch leichter, aber desto schwerer der Gedanke. Man könnte sich denken, daß Jesus hätte sagen wollen: Wer lügt, der ist ein Kind des Teufels, wiewohl auch dieß gar nicht im Zusammenhange liegt. Aber nimmermehr hätte dieß Joh. so ausdrücken können ὃς ἂν λαλῇ τὸ ψ. ἐκ τ. ἰδίων λαλεῖ. Auf jeden Fall müßte der Vordersatz irgend etwas enthalten, woraus ἐκ τ. ἰδίων zu verstehen wäre. Aber selbst, wenn ὃς ἂν λαλῇ ἐκ τοῦ διαβόλου voraufginge, würde ἐκ τῶν ἰδίων unverständlich, ja unwahr seyn. Dazu kommt, daß, weil bey jener Leseart der lügende Mensch und der Teufel unterschieden werden, entweder ὅτι αὐτὸς ψεύστης ἐστὶ κ. ὁ πατ. αὐτ., oder wenigstens καθὼς ὁ πατὴρ αὐτοῦ geschrieben seyn müßte, wie denn auch Colb.

Corb. u. a. lesen: sicut et pater ejus. Auch Cyrill liest *καθὼς καί*. Aber er erklärt die Stelle von dem Menschenmörder Kain und dessen Sippschaft, und *ἐκ τ. ἰδίων* von der teuflischen Verwandtschaft *ἐξ ἰδίας ὥσπερ συγγενείας*. Man sieht der Lesart *καθὼς καὶ* ihre Entstehung aus hermeneutischer Verlegenheit über *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* an. Dieser verdankt auch das qui der Lateiner seinen Ursprung.

S. 774. Alex. Schweizer, das Ev. d. Joh. S. 60 ff., findet 19, 35 – 37. „eine dem Anhangskapitel verwandte Spur von Einschaltung späterer Hand, welche in niedrigerem, mehr veräußerlichtem Geiste arbeitet, als Joh." — Abgesehen von dem typologischen Inhalte, den er faßt, wie wir, verrathe sich, meint er, die Einschaltung 1. durch den Ausdruck *ἀληθινὴ μαρτυρία*, der nicht Joh. sey, aber wohl von einem Späteren, der, wie Kap. 21. zeige, wohl *ἀληθὴς* und *ἀληθινὸς* habe verwechseln können; ferner 2. durch den absoluten Gebrauch von *πιστεύειν*, vergl. 20, 31.; 3. durch *μεμαρτύρηκεν* und *κἀκεῖνος οἶδεν*, worin liege, daß Joh. das Zeugniß früher gegeben und jetzt im Himmel wisse, daß er wahr spreche; endlich 4. dadurch, daß eine solche Unterbrechung, die sich an die Leser wende, gar nicht in der Art des Joh. sey. — Allein 1. gerade der Anhangsverfasser gebraucht 21, 24. *ἀληθὴς μαρτ.*, Joh. aber kennt eine Synonymie von *ἀληθινὸς* und *ἀληθής*, wonach er z. B. 8, 16. nach der echten Lesart auch von einer *κρίσις ἀληθινὴ* spricht, obwohl man *ἀληθὴς* erwartet, wie die recepta hat. 2. Joh. gebraucht *πιστεύειν* oft so absolut, z. B. 11, 40. 16, 32. u. a. 3. Das Perf. *μεμαρτύρηκε* wird in seiner präsentischen Bedeutung aus 1, 34. vollkommen gerechtfertigt. Sollte aber *κἀκεῖνος οἶδεν* von dem Wissen des Joh. im Himmel zu verstehen seyn, so dürfte nicht *λέγει* stehen, sondern ein Präteritum. 4. Die Unterbrechung endlich scheint durch das besondere Gewicht, welches der Evangelist dem typisch bedeutsamen Umstande, den er erzählt, beylegt, gegenüber den Zweifeln und Glaubensschwächungen in seinem Kreise, hinreichend motivirt.

— 800. — Alex. Schweizer ist a. a. O. S. 211 ff. geneigt, 20, 19 – 29. für eine Einschaltung zu halten. Seine Gründe sind folgende: 1. In diesen Erzählun-

gen werde eine äußere, diesseitige Auferstehung bezeugt, Jesus aber habe bey Joh. nie von einer solchen gesprochen; in den Abschiedsreden spreche er von seinem Wiederkommen, Wiedersehen so, daß er an eine diesseitige Auferstehung nach 3 Tagen gar nicht gedacht haben könne. 2. 20, 1–10. sey vollkommen historisch, und 20, 11–18. die sehr glaubliche Erzählung einer visionären Christophanie, vergl. 1 Kor. 15, 8. Aber durch V. 17. werde fast jede weitere Erscheinung Jesu vor den Jüngern als unzulässig abgewiesen, da Jesus durch die Maria den Jüngern als ein letztes Wort sagen lasse, er sey eben im Begriff, zurückzukehren, werde also nicht weiter auf Erden erscheinen. 3. Dazu komme die Schwierigkeit, sich die zwiefache Erscheinung V. 19–29. deutlich zu machen, da sie halb irdisch tastbar, halb überirdisch verklärt sey, und 4. daß V. 30. 31. sich viel natürlicher an V. 18., als an V. 29. anschließe, endlich 5. daß der Anhang 21, 14. eben nur die beyden Christophanien in dem befremdlichen Abschnitte zähle..

Dagegen bemerke ich: 1. Wenn 2, 21. 22. nicht eine ausgemachte Einschaltung von späterer Hand ist, so hat auch Johannes an eine äußere Auferstehung Jesu geglaubt. Jesus mag selbst von einer solchen vorher gesprochen haben oder nicht, es steht dann nichts im Wege, 20, 19 ff. dem Joh. zuzuschreiben. Daß aber 2, 21. 22. von späterer Hand sey, halte ich für unerweislich. In den Abschiedsreden tritt allerdings der Gedanke an eine diesseitige Auferstehung ganz zurück. Aber Joh. scheint diese auch nur als Uebergangspunct, oder Anfang der jenseitigen, ewigen Verherrlichung zu betrachten, s. zu 20, 17. Darin liegt, wenn nicht noch eine äußere Himmelfahrt gedacht wird, eine Unklarheit. Aber diese berechtigt an sich nicht, deßhalb 20, 19–29. dem Joh. abzusprechen. Die betreffenden Aussprüche Jesu in den Abschiedsreden sind so gefaßt, daß man nicht entschieden sagen kann, Joh. habe dabey an keine äußere Erscheinung des Auferstandenen gedacht, sondern nur, daß sie für ihn in dem Proceß der Verherrlichung des Herrn ein untergeordnetes particulares Moment war. Damit aber stimmt 20, 29. ganz überein. Hieraus erklärt sich auch wohl, daß Joh. in seinem Briefe alles dogmatische Gewicht auf

den Tod und die himmlische Herrlichkeit Christi legt. Aber hätte er an gar keine äußere Auferstehung Christi gedacht, so wäre er schon im apostolischen Zeitalter eine rein isolirte Erscheinung gewesen; später noch mehr. 2. Hat Joh. 20, 1 – 18. geschrieben, warum nicht auch V. 19 – 29.? Es kommt hier alles auf die subjective Anschauungsweise des Evangelisten an. Dieser denkt sich V. 11 – 18., wie aus den sinnlichgefaßten Verhältnissen V. 14 – 16. deutlich hervorgeht, die Erscheinung Jesu nicht als eine Vision der Maria, sondern als eine äußere Erscheinung. Auch schließt V. 17. nicht jede weitere Erscheinung Jesu aus, weil nichts berechtigt, ἀναβαίνω streng von dem Moment der Gegenwart zu nehmen. Und wenn Jesus sagt, οὔπω ἀναβέβηκα, wie soll man das verstehen, wenn er wirklich schon ein rein Jenseitiger war, der nur in der Vision der Maria diesseitig wurde? 3. Allerdings stehen die Erscheinungen V. 19 – 29. in einem gewissen Zwielicht des irdischen und himmlischen Daseyns, aber nicht weniger die erste Erscheinung V. 10 – 18. 4. An V. 18. würde sich 20, 30. 31. unmittelbar um so schwerer anschließen, da dann im Vorhergehenden von gar keinem σημ. ἐνώπ. τ. μαθητ. αὐτ. die Rede ist; man müßte denn σημ. von den Wundern überhaupt verstehen, was aber nicht statthaft ist. An V. 29. aber schließt sich V. 30. 31. auch in sofern gut an, weil es nach dem Grundsatz V. 29. auf die äußeren σημ. für den Glauben nicht wesentlich ankommt. Endlich 5. rechnet der Verf. von Kap. 21. V. 14. die Erscheinungen allerdings nur von 20, 19. an, aber eben weil er durch den Schluß 20, 30. darauf gebracht war, ein drittes σημεῖον von der Erscheinung vor den Jüngern hinzuzufügen.

Alex. Schweizer hat aber zu viel kritisches Gewissen, um nicht am Ende bescheiden zu erklären, daß er bey allem Wunsche, der Abschnitt möge spätere Einschaltung seyn, nicht zu entscheiden wage, ob die qualitativ besondere Periode (des Lebens Christi) auch ein anderes Verfahren des Evangelisten veranlaßt habe, oder ob wirklich die zweyte Hälfte des Kap. anderswie hierher gekommen sey.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01115 4947

DATE DUE

JUN. 15 1998
JUN 15 1999

Demco, Inc. 38-293